ELEMENTI

di

FILOSOFIA SPECULATIVA

del

Dot: Giuseppe Caproni

Professore

Nell' Arcivescovile Seminario e Collegio

Trattato IV

PSICOLOGIA

PISA

Lit: Cromatica

Via S: Giuseppe N.° 18

1870

Introduzione alla Psicologia

Art. 1. Definizione della Psicologia

1. La Psicologia da ψυχή (anima) e λόγος (discorso) secondo la forza della parola è la Scienza dell'anima. Anima dicesi il principio di vita di ogni composto sì animale che vegetale. Quindi ad avere della Psicologia una definizione reale bisogna prima chiarire se essa dell'anima sola ovvero di ogni anima debba trattare.

2. Non mancano autori che diano alla Psicologia una estensione amplissima e corrispondente al significato etimologico della parola. Alcuni infatti in essa abbracciano la trattazione dei principii vitali di ogni vivente e vi parlano dei vegetali, dei bruti e dell'uomo. Altri, tenendosi in una cerchia un po' più stretta, escludono da questa Scienza il trattato dei vegetali, che premettono nella Cosmologia, riservando alla Psicologia la trattazione delle anime belluina ed umana. Non pochi finalmente costringono la Psicologia alla cognizione dell'anima umana e discorrono di tutto il resto nella Scienza del mondo. Questi soli sembrano a noi tenere il vero metodo e dovere esser seguiti. E di vero tale è la natura dell'anima umana da richiedere per sè sola un trattato speciale. Poichè triplice essendo l'oggetto delle nostre cognizioni, il mondo, l'uomo, e Dio, è infinitamente l'uomo

in perfezione distando dal Dio e in qualche senso anche dal quanto questo mondo compone. È evidente che la scienza di Lui non può confondersi o mescolarsi con quella del Mondo e di Dio. È vero che anche le piante ed i bruti sono viventi; ma il loro principio vitale è di un ordine tutto diverso da quello costituito dal principio vitale dell'uomo. Poichè quantunque l'anima umana sia principio anche di vegetazione e di senso pure nella sua parte più nobile è principio di ragionevolezza e in questo però si sussiste indipendente dal corpo. Al contrario le forme inferiori onde è la vita dei vegetali e del bruto sono interamente destinate al composto e dal corpo in tutto dipendono. Di più la loro perfezione nell'ordine loro e la loro imperfezione grandissima in paragone dell'anima umana. Laonde come Aristotele tra' peripatetici era per eccellenza detto il Filosofo così noi per eccellenza possiamo dire l'anima umana anima senza epiteto alcuno. Quindi dicendo scienza dell'anima (λογος περι της ψυχης) dovrà intendersi la scienza dell'anima per eccellenza e però scienza dell'anima umana dovrà definirsi la Psicologia.

3. Ma l'anima umana può considerarsi nelle sue facoltà e nelle sue relazioni col corpo. È dunque chiaro che onde l'insegnamento sia pieno la Psicologia deve considerarla sotto questo triplice aspetto. Ma l'anima umana così considerata è l'intimo costitutivo di noi medesimi che con linguaggio moderno è detto l'uomo interiore. Poichè nell'uomo si distin-

guono due parti, delle quali una materiale visibile e palpabile è oggetto di esterna esperienza negli studii dell'anatomico specialmente e del Fisiologo e costituisce l'uomo esteriore; e l'altra immateriale indivisibile ed impalpabile trascende ogni esterna operazione e può appellarsi uomo interiore. Dunque finalmente la Psicologia si può definire la Scienza dell'uomo interiore. Così essa corrisponde al precetto solennissimo nosce te ipsum già scritto a caratteri d'oro sul tempio di Apollo e dopo Socrate sì frequentemente inculcato. (1.)

Art. 2°.

Divisione della Psicologia e modo di trattarla

4. La divisione consegue immediatamente la definizione; poichè ogni scienza deve dividersi secondo che diviso è il suo oggetto. Ora oggetto della Psicologia è l'uomo interiore ossia l'anima umana considerata in se stessa nelle sue facoltà e nelle relazioni che ha col corpo. Dunque, triplice essendo l'aspetto dell'essere psicologico, triplice pure deve essere la porzione della Psicologia, cosicchè essa tratti in tre parti distinte, della

(1). V. Cicerone a Tuscul: Qq. 1.

essenza dell'anima, delle facoltà dell'anima e dell'uomo composto. La prima parte costituisce la Psicologia in senso stretto, la seconda è ora detta Dinaminologia e la terza può meritamente appellarsi Antropologia.

5. Tali sono le parti di questa scienza e tale è l'ordine loro naturale; poichè le facoltà dimanano dall'essenza e il modo dell'unione col corpo dall'essenza e dalle facoltà. Ma tale non è l'ordine nello svolgimento soggettivo delle cognizioni che noi ne abbiamo. Poichè l'anima non intendendo se immediatamente in se stessa; ma nei propri atti che distingue fra loro per la diversità degli oggetti, ne segue che prima conosce le cose esteriori, poi i propri atti, quindi le varie sue facoltà, e finalmente l'essenza sua (1). Di qui nasce il metodo da tenere nella sua trattazione. Cerchiamo prima, per determinarlo con esattezza dove debba l'uomo interiore studiarsi, ossia qual sia il fonte delle cognizioni che ne abbiamo, e poi con qual ordine debba procederne la investigazione.

6. Camper o onde misurarne l'intelligenza nella scala degli animali ricorrè all'angolo faciale che quanto è maggiore o minore tanto più il sembiante è maestoso o deforme e secondo esso anche l'intelligenza è più o meno alta e sviluppata. E di vero vediamo gli antichi pittori e Scultori rappresentare i grandi e gli Dei con volti superanti

(1) D. S. Tom. 2a q. disp. De Verit. q. x. a 9.

nell'angolo novanta gradi, e l'europeo, che di ogni altra razza è più intelligente ha l'angolo faciale tra gli ottanta e novanta gradi, mentre quello del kalmucco e del negro è di settanta, e quello dell'orangutang appena di cinquantotto.

Altri ponendo un fondamento a questa teoria, ripeterono la maggiore intelligenza dell'uomo dal maggior sviluppo della parte anteriore del cervello in relazione alla posteriore. Poichè asserva Oken che nei mammiferi il cervello è sei volte maggiore del cervelletto, mentre nell'uomo è nove volte.

I frenologi andarono più avanti; osservarono nel cervello una disposizione o configurazione di parti. Dette circonvoluzioni o infratti cerebrali varianti in volume e prominenza maggiore o minore nelle diverse persone. Di qui immaginarono che a tali diversità corrisponda la varietà e la diversità nelle attitudini e inclinazioni dello spirito e stabilirono le prominenze dell'ordine, della sapienza, della prodigalità e va discorrendo.

Su tal sistema Gall costruì la sua cranioscopia secondo la quale le facoltà intellettuali e morali si valuterebbero dalla semplice osservazione del cranio nel quale le protuberanze del cervello, per far il posto, dovrebbero produrre delle esterne sporgenze.

Finalmente Lavater prese in considerazione tutto il corpo il suo temperamento, cioè il suo volume, la figura del corpo, il gesto l'attitudine, il porta-

mento, i modi, la voce, gli occhi, la guardatura, la bocca, le narici, la fronte, la barba e i capelli, il collo, il petto, i muscoli, le mani, tutto insomma onde determinare con sicurezza le facoltà e le inclinazioni dell'uomo. Il Dottor Descuret nella Medicina delle passioni ha perfezionata e confermata questa teoria.

7. Ora da tali esposizioni apparisce che con tali sistemi si vorrebbe almeno in parte studiare l'uomo interiore nell'uomo esteriore. Egli è possibile? Noi qui supponiamo che l'anima sia un che semplice e spirituale, non già lo stesso corpo o una parte di esso, secondo che i materialisti ne vorrebbero. Ciò premesso è innanzi tutto impossibile conoscere l'uomo interiore secondo i principii di Camper e secondo la evoluzione maggiore o minore della parte anteriore del cervello; poichè le osservazioni dei fisiologi più rinomati dimostrano essere il cervello del negro molto quanto quello dell'europeo ed anzi essere molti dei popoli più barbari che lo hanno più sviluppato di questo. Oltre di che se si guardi allo sviluppo della parte anteriore il Dottor Laurat ha, secondo che riferisce Froichone, osservato, che il cervello più del Coniglio s'ha sviluppato più dell'Asino, l'asino più del Cavallo, e il cavallo più dell'uomo. Donde ne seguirebbe essere l'uomo meno intelligente del Cavallo, il cavallo meno dell'Asino, l'asino meno del coniglio. Cosa strana e ridicola a dire? Nè più fondata è la teoria dei frenologici; poi.

che primieramente le funzioni non dipendono sì tanto dalla maggiore o minore evoluzione degli organi e dalla diversità della loro figura; ma dipendono da tutta la vitalità del composto. In secondo luogo con molti esperimenti è stato provato potersi staccare da ogni parte del Cervello parti considerevoli senza che l'animale perda alcuna delle sue facoltà. Dalle protuberanze adunque superficiali non dipendono le diverse facoltà e inclinazioni. Distrutta la frenologia cade da se il sistema del Gall il quale può anche confutarsi direttamente; poichè è falso essere il cervello perfettamente a contatto del Cranio; ma anzi fra questo e quello sono delle membrane e un liquido che dicono cefalo-rachidio. La fisica di Lavater non si oppone almeno nella sostanza, ad alcun principio psicologico o fisiologico ed è resa probabile dalle conferme delle esperienze. Ma se essa si volesse assumere qual via onde ornare e chiarire le cognizioni Psicologiche si farebbe declinare dal suo scopo e si cadrebbe in errore. Difatti, oltrechè essa almeno quanto agli individui, non eccede la probabilità e non pretende di voler tanto, tale ne è la natura che se prima non si conosca in generale quel che per essa si può in questo e in quell'individuo argomentare: è impossibile illazione o scoperta alcuna. E di vero essa consiste nello stabilire e fissare certi segni esteriori per cui si riconoscano le interne affezioni dell'Anima. Or bene tale è la natura

del segno che esso per se solo non è di ajuto alcuno alla intelligenza, se questa non intenda la sua significazione. Ma il significato del segno consiste in un mezzo o naturale o artificiale fra il segno e la cosa significata. Dunque per intenderlo bisogna che la mente conosca un tale nesso. Ma questo nesso non può dalla mente essere conosciuto se essa non abbia già idea della cosa significata; poiche ripugna potersi conoscere una relazione ignorando né i termini costitutivi. Dunque per conoscere il nesso del segno colla cosa significata bisogna già conoscere questa cosa. Ma abbiamo detto essere la cognizione di un tal nesso necessaria per potere conoscere la significazione del segno, e la cognizione di questa essere necessaria per capire ciò che il segno significhi. Dunque per conoscere in segni esteriori le perfezioni e le affezioni dell'uomo interiore è necessario conoscere già almeno in generale non già in questo in quell'individuo, tali perfezioni e affezioni. Ecco adunque che il sistema di Lavater, come pure qualunque altro dalla fisiologia messo o possibile a mettersi in campo: poiché l'argomento è generale, non scioglie la nostra questione; ma anzi la suppone già risoluta. Andiamo dunque avanti e nuovamente cerchiamo dove debba studiarsi l'uomo interiore.

8. Assai più eloquenti dei segni dal fisiologo esaminati nel corpo sono i fatti unanimi esterni raccontatici dalla Storia e manifestatici dal

-ture esperienze. Per questo ad essi ebbero ricorso alcuni per pigliar notizia dei fatti che avvengono internamente. Ma è chiaro, che quantunque l'osservazione e la cognizione di tali fatti esteriori giovi assaissimo a meglio esaminare noi in noi stessi, pure contro tale teoria vale l'argomento ultimamente svolto. Poichè i fatti esterni non sono che segni dell'interno, e però, se questo per altra via già non si conoscesse sarebbe inintelligibile la storia e impossibile lo studio di lei. È necessario infatti che questi fatti interni abbiano un interiore significato che non possono avere per se stessi. È dunque chiaro che l'uomo interiore non può essere studiato in un che esteriore, ma bisogna studiarlo in se stesso, in un che invisibile ed impalpabile come è esso stesso.

9. E di vero tutti pensiamo e sappiamo di pensare, sentiamo e sappiamo di sentire, desideriamo vogliamo e sappiamo di desiderare di volere. Se taluno mi domandi mentre io sto qui riflettendo, e scrivendo; sai tu quel che fai? Io ti rispondo subito: sì che lo so, io sto dove debba studiarsi l'uomo interiore, e scrivo i ragionamenti che fin ciò mi si sviluppano in mente. Questo sapere di noi stessi dei nostri fatti interni si dice coscienza, la quale come altrove abbiamo detto è la cognizione intellettuale nella stessa delle nostre affezioni soggettive riferite dal senso intimo. Ecco adunque che la più facile osservazione ci fa conoscere il fonte delle cognizioni psicologiche. Esso è il senso intimo e la coscienza.

Dice ... riferisce i fatti interni. Questa gli assume a suo oggetto, li eleva all'ordine intellettuale, li esprime con nozioni e da queste argomentando risale le potenze dell'animo e la sua natura. Alcuni rigettarono tal principio di cognizione perchè diffidarono della sua veracità, e ne dissero impossibile l'osservazione interna; ma essi errarono assai grandemente. Poichè negare o dubitare della veracità della coscienza è come altrove abbiamo dimostrato impossibile e assurdo, come impossibile e assurdo negare la certezza e le verità primitive. La possibilità poi dell'osservazione interna è confermata evidentemente da fatti; poichè io so che posso esaminare me stesso le mie facoltà sensitive, intellettive, volitive, la memoria quantunque volte mi piaccia. Dunque anche se non possa spiegarsi come ciò avvenga, è assurdo il negarlo. Nè dallo studio dell'uomo interiore nella coscienza può inferirsi che le cognizioni psicologiche saranno solo individuali; non già relative alla natura umana, all'uomo in universale; poichè il fatto unanime di tutti mostra il contrario. E di vero se noi intendiamo gli altri uomini quando con gesti e con parole esprimono il loro interno che non si vede, ne segue che le cognizioni psicologiche acquistate in noi stessi possiamo applicarle anche agli altri e renderle universali. È ben naturale; perchè la natura è in tutti identica, e però le potenze e le attitudini che da essa derivano non già le attitudini e inclina-

genii individuali sono a tutti comuni. È vero che nel fanciullo e nel selvaggio quantunque vi sia la natura interamente, non si sono sviluppate le sue potenze essendovi solo in radice ed in germe ma non in esso (che non sarebbe possibile, perchè la natura si conosce per le facoltà sviluppate di queste per loro atti) sibbene nell'uomo ordinato civile studiando l'umana natura vedremo essere pure in essi la stessa, ma meno sviluppata nelle sue facoltà, possibile però a svilupparle. Che se in altri ritrovansi stati ed affezioni qualunque nell'animo non in grado più basso di questo siccome in noi, come è l'intelligenza nel selvaggio e nel fanciullo; ma in un grado più alto come è la perspicacia negli ingegni sottili, l'animo negli animali forti, la superbia in coloro che sentono altamente di sè e va discorrendo, noi possiamo facilmente immaginarli, come da un moto lento si deducono i più veloci. Poichè come abbiamo detto essendo in tutti identica la natura tutti in fondamento e in potenza abbiamo tutte le attitudini e inclinazioni dello spirito. È per questo che Socrate non osò di affermare; io sento in me i germi di tutti i vizii e di tutte virtù.

10. Posto che l'uomo interiore deve studiarsi nel senso intimo e nella coscienza è facile dedurre il metodo da seguire in tale studio. Difatti quello che il senso intimo riferisce alla coscienza per l'idealità, sono i fatti intimi. Dunque nello studio

di essi deve partire la Psicologia. Ma i fatti si studiano per via di osservazione interna se interni, esterna se esterni. Dunque l'osservazione interna è il fondamento di tutta la scienza dell'uomo interiore. E in questo si assomiglia alla fisica il cui soggetto son pure dei fatti. Ma un semplice empirismo però non fa la scienza. Dunque come il fine delle scienze fisiche non è la semplice osservazione dei fatti esterni ma la scoperta delle Leggi e delle cause per l'introduzione fisica su quei fatti così il fine della Psicologia non è la semplice osservazione dei fatti interni; ma la scoperta delle potenze da cui essi dipendono e quindi della sostanza in cui quelle si radicano nei fatti osservati. Dunque la Psicologia conveniente nel metodo colle scienze fisiche delle quali in se però assai differisce per la qualità dell'oggetto e per lo strumento con cui si studia procede per induzione e prima tratta delle potenze dell'anima conosciute pei loro atti specificati dalla diversità degli oggetti poi della sua natura e finalmente dell'umano composto. Quindi la Dinaminologia ne costituisce la prima parte la Psicologia in senso stretto la seconda e l'Antropologia la terza.

— Art. 3. —

Importanza e nobiltà della Psicologia

11. La esperienza che ci dice apertamente, la compagnia dei fanciulli, che di tutto domandano il come e il perchè, la natura dell'uomo, che essendo ragionevole vive di cognizione, ci certamente dimostrano essere nell'uomo il desiderio ed il bisogno di conoscere e di sapere (1). Di qui l'importanza e la scienza generalissima di ogni scienza. Ma l'ordine e l'importanza speciale di ciascuna scienza deve determinarsi dai speciali motivi riguardanti o la scienza o la medesima in relazione alle altre scienze. Ora la Psicologia sia che si consideri in se stessa, sia che si riguardi in relazione alle altre scienze, è per l'uomo più di ogni altra importante.

E di vero se si riguarda in se stessa essendo essa la scienza dell'uomo, ne segue che sia per l'uomo più di ogni altra importante; perchè il più che preme a l'uomo di sapere è la cognizione di se e de

(1) Cicerone 5. de Finibus 1. [illegible]

e de suoi destini. Di più quella è fra le scienze maggiormente importante per l'uomo che più lo perfeziona. Ma la Psicologia è quella appunto che maggiormente perfeziona l'uomo, perchè essa ha a soggetto per oggetto quella natura medesima che ogni scienza cerca di perfezionare e quindi l'effetto e la sua utilità è più immediata, più diretta e più efficace di quello sia o possa essere l'utilità di qualunque altra. Che se la medesima si consideri in relazione alle altre scienze la massima importanza si fa sempre più manifesta. Perchè la cognizione dell'uomo interiore è necessaria alla perfezione di ogni altra scienza. Ogni cosa infatti si conosce dall'uomo in relazione col suo pensiero e col suo sentimento, e fuori di tali relazioni, è impossibile qualsiasi cognizione, perchè il suo oggetto sarebbe per l'uomo come non fosse.

Quindi nel medesimo modo che è necessaria in Meccanica la cognizione delle forze per bene adoperar-le così è necessaria nelle scienze la cognizione delle potenze conoscitrici, delle leggi con cui conoscono e delle condizioni nelle quali le cose possono essere conosciute. Oltre di che nella Psicologia in qualche modo s'includono tutte le altre scienze poichè vi sono in certa maniera virtualmente contenute. E di vero tutte le scienze si subordinano alla Filosofia e la Filosofia universalmente può dividersi in Ontologia, Cosmografia, Psicologia, Teologia naturale, Logica, Estetica, e Morale. Or bene l'Ontologia tratta

all'intiero corso nella sua universalità e delle qua-
lità sue. Ma di ciò ne abbiamo il germe nella Psi-
cologia; poichè in essa si parla delle idee universa-
li e delle loro classi. La Cosmografia parla del
mondo e delle sue leggi. Ma di questo ne è il prin-
cipio nella Psicologia; poichè in essa parlasi della
sua cognizione e del modo di acquistarla. La
Teologia naturale tratta di Dio; ma è nella Psicolo-
gia che si investiga come se ne acquisti la cognizio-
ne. La Logica tratta delle regole onde dirigere
la mente al conseguimento del vero; ma queste re-
gole o in tutto o in parte dipendono dalle sue facol-
tà e però nella trattazione di esse radicalmente
sono già incluse. L'Estetica tratta del bello; ma
è la Psicologia che ne investiga ove deriva l'i-
dea. La Morale studia le leggi onde regola-
re la volontà e le operazioni esteriori secondo il
giusto e l'onesto; ma tali regole nascono dalla na-
tura dell'uomo considerato in se stesso in relazione
a Dio ed ai suoi simili. Ma appunto la scien-
za dell'uomo è la Psicologia. È chiaro dunque
che tutte le scienze della Filosofia e quindi
ogni scienza seconda dipende in parte dalla Psi-
cologia e in certa maniera è in essa virtualmente
contenuta. Di qui la massima sua importan-
za per la perfezione di ogni ramo dell'umano
sapere. Non dipende per altro da ciò che la Psico-
logia possa assumere le parti d'una scienza uni-
versale, limitandosi a studiare i fatti più cospicui e

più accertato dell'uomo interiore, le facoltà principali che generano quei fatti e le principali leggi che le governano, costituire come ora vorrebbero alcuni, la Filosofia Elementare. Poichè nell'uomo interiore si contengono le idee del mondo e di Dio del vero del bello e del buono; ma non già gli oggetti di tali idee. Quindi la scienza che dissi potrebbe aversi, studiandoli unicamente e direttamente nella coscienza, non potrebbe essere che tutta soggettiva; non già oggettiva qual deve essere. Oltre di che da tale metodo non piccolo sarebbe il danno che ne verrebbe agli scolari; poichè essi studiando in tal modo non potrebbero acquistare idea alcuna dell'interno capo della Filosofia, senza passar poi nelle università alla Filosofia superiore, che pochi possono fare e pochissimi fanno. Ma oltre questo, sembra stranezza somma volere imporre per Filosofia Elementare la parte più difficile dell'umano sapere. Tale è infatti lo studio dell'uomo interiore, che deve farsi per continua riflessione sopra di noi; mentre le altre cose riconosconsi direttamente in loro stesse e nei loro effetti. E tutti convengono che la cognizione riflessa è assai più difficile delle cognizioni dirette, poichè l'animo per sensi è continuamente distratto nelle cose esteriori, e di più i fatti interni non gli si presentano l'uno dopo l'altro e l'uno dall'altro distintamente separati e divisi, ma per lo più nel medesimo tempo e strettamente collegati tra loro, cosicchè è difficile

siano discernuti con precisione. Quindi è che la riflessione non si sviluppa nell'età prima; ma solo più tardi, quando le facoltà intellettuali hanno acquistato gagliardia e robustezza. Vi è adunque la Filosofia Elementare, ma essa non è costituita dallo studio dell'uomo interiore; sibbene dallo studio elementare dell'uomo, del mondo e di Dio, che è quanto dire da un Corso completo di Filosofia, in cui si trattino chiaramente e con brevità, tutte le quistioni importanti, solo accennando, o tralasciando anche affatto le meno importanti per la loro materia, o per la mancanza di certezza che possa aversene la soluzione. Così intesero finora e così intendiamo anche adesso i più valenti la Filosofia Elementare.

Che se la Psicologia è importantissima in se stessa e in ordine alle altre Scienze non meno importante è lo studio di lei diligente, rigoroso, e profondo per la Religione divina. La Religione rivelata infatti in quanto dirige l'uomo al suo fine suppone completamente esso uomo qual è per la intrinseca prima sua natura e per la sua originale corruzione. Quindi se la Psicologia non ti dà l'uomo qual è, ne nasce disordine fra essa e la Fede, secondo il valore della ragione, o per questo divinizzandola, o per troppo amore di concordia volendo conciliare l'uomo della Filosofia con quello della natura e della religione. Quindi oltre il dovere naturale di conoscere se stesso onde

perfezionarsi e ben dirigere le proprie operazioni, un uomo è altissimo dovere, ne nasce per il credente di studiare profondamente la propria natura onde non possa nascere ombra alcuna tra l'armonia corrispondenza della fede colla ragione.

12. Nè tal dovere può riuscir grave per un animo nobile e forte, perchè tale e tanta è l'eccellenza dello studio dell'uomo interiore, che non può non attrarre potentemente chiunque abbia mente e cuore. Solo può intendere tale eccellenza chi sia capace d'intendere e di apprezzare la nobiltà dell'uomo e il suo primato tra tutte le cose inanimate e animate da noi conosciute. Poichè la nobiltà delle scienze si desume dall'altro oggetto, e per conseguenza, se l'uomo è un essere nobilissimo ed ammirando tanto in se stesso che in relazione alle altre cose che costituiscano questo universo, nobilissimo pure in se stessa e in ordine a tutte le scienze che trattano di quelle cose deve dirsi la scienza da lui. Lo studio dunque che intraprendiamo non può essere grave; ma solo dilettevole, giocondo e soave.

Parte 1.a
Dinaminologia

Introduzione

— 13. La Dinaminologia è la scienza delle facoltà dell'anima umana. Per anima in generale s'intende il principio primo onde i viventi, che costituiscano questo [illegible], da se stessi si muovono per moto proprio ed intrinseco (1). — Facoltà viene da facilitas e, pigliandosi per potenza o forza, è una qualità per cui la sostanza è perfezionata nell'operare. La sostanza infatti è il principio primo, remoto e mediato della operazione; mentre la facoltà ne è il principio prossimo ed immediato. Quindi si può definire: il principio prossimo ed immediato delle operazioni di cui è facoltà e a cui produrre per intrinseca disposizione tende con conato perenne. (2). — Detto questo facilmente s'intende la definizione posta in principio. Del resto sempre meglio si chiarirà a misura che nello svolgimento del trattato ci avanzeremo.

---

(1). — S. Tom. Som. 1. q. 75. — a. 1. —
[illegible]

— 14. Dalla definizione si deduce la partizione. Ma noi nel caso presente non siamo in grado di poterla dare immediatamente; perchè qui non si tratta di ogni facoltà possibile; sibbene di quelle che sono nell'uomo e che la definizione detta Dinaminologia non ci specifica. Quindi è prima necessario dare un occhiata generale all'uomo interiore onde scoprirne le potenze primarie e così dividere secondo le diversità del suo oggetto la scienza presente e procedere con ordine e con chiarezza —

Le potenze si specificano per loro atti; poichè l'azione segue l'essere. E gli atti si specificano per loro oggetti (1). poichè questi stanno a quelli come causa movente, se la potenza è passiva, o come termine e fine (2). se la potenza è attiva. Ciò perchè considerato in relazione alla potenza (3) che lo produce dicesi atto in questo manife.

---

(1). Non quaecunque obiectorum diversitas diversificat potentias animae (specificando i loro atti); sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit. — (2). Potenza prima dicesi quella che opera per l'eccitazione e determinazione di un che dal di diverso, come il senso —

(3). Potenza attiva è quella che opera da se spontaneamente senza bisogno di determinazione esteriore come la volontà —

stari alla coscienza come cosa che comincia ad essere appellata (A). Fatto interiore che differisce dai fatti esterni in quanto questi si sperimentano per i sensi esterni e quelli pel senso intimo quantunque tutti riconoscano per l'intelletto. Ciò posto è chiaro che sarebbe vano volere scoprire nell'uomo interiore le facoltà principali, senza volgere la considerazione ai fatti interni, onde farne una distinzione primordiale nei più generali ordini loro, che ci fieno di guida nella ricognizione delle più efficaci potenze.

Studiando il mio interno la prima cosa che mi si presenta alla mente è un fatto complesso e l'io in una o molta maniera modificato. Sia infatti che io senta, o pensi, o voglia la coscienza non mi testifica l'io solo, nè la sensazione, o il pensiero, o la volizione sola: ma mi attesta l'io-sapiente, o l'io-pensante, o l'io-volente.

Dunque l'io accompagna sempre e caratterizza i fatti interiori, e le modificazioni dell'io specificate per gli oggetti cui come atti hanno ordine naturale ne costituiscano la diversità.

(A). Alcuni chiamano ora coscienza naturale o implicita la cognizione che accompagna naturalmente tutte le operazioni nostre interiori, e coscienza esplicita o riflessa la determinazione da noi volontariamente. Questa suppone quella.

Investighiamole. Mentre sto qui scrivendo i soldati che fanno gli esercizii qui sulla piazza fanno fracasso e producono in me una sensazione molesta. È una bella giornata ed io mi alzo per andare al passeggio e alla sensazione molesta sottentra una sensazione gradita per tutte le membra diffusa dall'aria temperata e dal mite calore. Ecco due fatti interni che noi esprimiamo dicendo io sento del fracasso, io sento un ben essere generale. Andiamo avanti. —

Mentre sento i Soldati che fanno gli esercizii considero che a ciò sono obbligati; che hanno fatto bene a scegliere la piazza di S. Caterina, perchè è molto adattata; che da tali manovre ne verrà utile grande; perchè si addestrano nelle armi e quindi con maestria e con prodezza potranno difendere la Patria. Tutto questo lo esprimo dicendo io penso....., io discorro...... Non basta. —

Mentre mi alzo per andare al passeggio potrei non alzarmi e perchè mi alzi ci vuole una determinazione speciale. È già un po' di tempo che aveva pensato di alzarmi, ma il desiderio di terminare questa rassegna mi ha trattenuto. Ora penso che sono malaticcio, che stanotte ho digerito male, che le pulsazioni del cuore sono molto veementi e però mi faccio forza e mi alzo. Ecco adunque altri fatti che esprimono dicendo io ho veduto.....: io voglio. Dunque tre sono gli ordini dei fatti: le sensazioni cioè e i sentimenti, i pensieri e il

raziocini e in ultimo le volizioni. Si esamini
pure la coscienza diligentissimamente e non se ne
troverà uno fuori di quelle tre classi. Dun-
que siccome ogni effetto suppone una causa pro-
porzionata e le potenze si specificano per loro
atti: tre pure deve ammettersi essere nell'uomo
le facoltà principali. Ecco però che il popolo in
le qualità dei loro oggetti che o positivamente o as-
trattamente sono fuori della materia le facoltà
cui si riferiscano i pensieri, e raziocinii e le voli-
zioni le chiama in comune facoltà razionali
mentre dice facoltà animali quelle cui appartengono
le sensazioni. Noi seguiremo l'uso comune e divi-
deremo la Dinaminologia in due parti delle qua-
li nella prima tratteremo delle facoltà animali e
nella seconda delle facoltà razionali: perchè queste
suppongon quelle. Aggiungeremo però in ultimo
un terzo capitolo in cui raccoglieremo quanto, in
ordine alle potenze, dell'anima, dai primi due po-
tremo inferire.

Cap. I.

Potenze Animali

15. Quantunque tutti i fatti interni animaleschi abbiano anche di comune in cui perfettamente convengono, pure non sono in tutto tra loro identici. E di vero mi chiamano ed io sento la voce; accosto un bel fiore alla mia narice e ne sento la deliziosa fragranza; avvicino un po' troppo la mano al fuoco e ne provo dolore. Ma a questi fatti ne corrispondono altri assai diversi. Udita infatti la voce di quell' amico mi volto verso di lui e gli rispondo; la fragranza di quel fiore mi ha lasciato il desiderio di risentirla, il calore del fuoco mi ha fatto ritirare la mano. Ora è evidente che i primi sono stati eccitati da un che posto fuori di me dalla voce cioè, dall' odore, e dal calore, mentre dei secondi io solo sono stato la causa. Dei primi io sono stato il soggetto, ma non la cagione prima. Dei secondi sono stato il soggetto e la cagione. In ordine ai primi sono stato passivo e in relazione ai secondi sono stato attivo. Dunque i primi si diranno passivi e i secondi attivi. Quindi per conseguenza anche le potenze cui si riferiscano queste le diremo attive, mentre le po-

tenze cui appartengono quelle le chiameremo passive. Però non è a credere che per potenza passiva qui s'intenda una potenza interamente passiva. Potenze di tale sorta forse non si danno in natura (1). Noi per potenze passive intendiamo quelle potenze che non escono all'atto senza esservi determinate, all'opposto delle potenze attive che non hanno bisogno di estrinseca determinazione e che producono atti spontanei. Siccome poi queste suppongono quelle noi diremo prima delle potenze passive e poi delle attive.

Sezione 1.ª
Potenze Passive

16. Gli antichi dicevano distinguasi spesso ed a ragione; poichè nelle cose complesse dal distinguere bene nasce chiarezza ed ordine.

(1)- Dopo Keplero per potenza passiva alcuni intendono la inerzia dei corpi. La potenza poi attiva la dividono 1.º in viva e morta. È viva quella che è congiunta con moto attuale. Morta quella che lo è. 2.º in puramente attiva e in attiva e passiva insieme. La prima è quella il cui atto non termina in essa, come la forza locomotiva. La seconda è quella il cui atto termina in essa stessa come la volontà umana. Leibnitz poi distingue la potenza attiva dalla forza, dicendo che questa è sempre in atto e agisce

Noi abbiamo già distinto i fatti e le potenze razionali dai fatti e dalle potenze Animali e di nuovo i fatti e le potenze Attive dai fatti e dalle potenze passive. Ma questo non basta, poichè quest'ultimo membro è ancora molto complesso. Bisogna dunque distinguere accuratamente bisogna osservare con diligenza. Osserviamo adunque attentamente. Passeggio lungarno e sento molti discorsi; passo per la Piazza dei Cavalieri e sento un concerto musicale magnifico, batte l'Orologio e sento le otto. Ma ecco altri fatti diversi. Il pensiero di dovere preparare la lezione e di dovere abbandonare il divertimento mi affligge; la stanchezza mi opprime, la fame mi tormenta. Questi fatti o sensazioni le riferisco al mio interno; mentre le prime vedo avere relazione alla parte esterna del mio corpo. Dunque, posso chiamare i fatti primi esterni e senso esterno la facoltà cui appartengano. E i secondi li posso dire fatti interni e senso interno o senso intimo la facoltà cui si riferiscono. Non basta. Esaminiamo ancora. Io son qui in camera mia al mio tavolino, eppure mi par di vedere gli scolari che mi stanno davanti. Mi consolano vedendo alcuni che stanno attenti e profittano, e altri mi fanno stizza vedendoli distratti e buoni a nulla. Tutto ciò mi pare di vederlo davanti e non è. Dunque è chiaro

---

senon è impedita come la gravità, mentre quella no.

che tali sensazioni e rappresentazioni non sono reali, ma immaginarie o fantastiche. E tutti appunto le dicono immagini o fantagna o fantasia chiamano la potenza che ne è principio. Senso adunque, o fantasia ecco le potenze passive della vita animale. Il senso poi si suddivide in interno ed esterno.

17. Definite le potenze passive della sensività animale resta a vedere da qual di esse debba principiare la trattazione. Essendo ufficio della fantasia la rinnovazione e la varia combinazione delle varie rappresentazioni sensibili già avute per i sensi esterni e quindi il trattato di questi deve precedere la trattazione di quella. Non così facile è a definire la questione trattandosi nel senso intimo e degli sensi esterni. Noi avanti di entrare in tale materia crediamo che debba stabilirsi ciò che vi ha di comune sì al primo che ai secondi per poter poi da tali premesse giudicare delle varie sentenze che corrono su tal proposito.

18. È ora comune tra noi la divisione della sensività in spirituale e animale. Chiamasi sensività spirituale o anche ideologica o intellettuale quella che non ha per termine un corpo e suppone una operazione dell'intelletto e i cui atti sono il sentimento del bello, del buono e del vero e quindi l'allegrezza, la tristezza, l'ammirazione e vas dicendo. Al contrario si dice sensività animale o corporea quella che a per

termine un corpo e ciò è comune all'uomo e al bruto. Noi qui non parliamo della prima, di cui discorreremo nella seconda, ma diciamo solo della seconda. Ciò premesso possiamo passare al nostro argomento.

Art. 1.
Condizioni della sensività Animale

19. Le condizioni della sensività Animale sive adine di senso interno che di sensi esterni altre sono oggettive e altre soggettive. Sono oggettive quelle che si richiedono nell'oggetto della potenza sensibile e soggettive quelle che il senso deve avere, perchè possa essere messo ad operare. Quanto alle prime

È condizione oggettiva di ogni sensione di potenza sensitiva animale che debba essere corporeo e materiale. poichè come l'esperienza chiaramente ciò attesta, quello che la sensività animale apprende è sempre un moltiplice e composto di parti. Ma il moltiplice e composto di parti è sempre corporeo e materiale. Nè si dica che tal condizione non verificasi per la sensività interna, poichè o in questa come termine si considerano i nostri organi, il nostro corpo bene o male affetto, ovvero si considerano le stesse attuali sensazioni. Nel primo caso è evidente essere termine del senso inte

materiali sono gli oggetti esterni. Nel secondo caso seb-bene il termine del senso interno non sia assoluta-mente materiale come quello della sensibilità, tuttavia ha una forma materiale appresa da una po-tenza sensitiva animata. E vero quantunque le sen-sazioni in quanto si considerano nell'anima sen-ziente sono immateriali e semplicissime, perchè semplicissima e immateriale è l'anima sensiti-va: tuttavia esse sono necessariamente accompagnate dalla immutazione materiale dell'organo senso-rio in cui sono ricevute e quindi involgono e sono vestite di una forma materiale.

20. Ogni potenza è determinata dal l'oggetto corrispondente. Dunque tra la potenza e l'oggetto deve essere proporzione. Dunque alle con-dizioni oggettive debbano essere corrispondenti le con-dizioni soggettive. Investighiamole.

Abbiamo visto che nell'uomo si di-stinguono due parti l'una visibile, palpabile, e corpo-rea detta uomo esteriore; l'altra invisibile impal-pabile, e incorporea chiamata uomo interiore. Or bene la facoltà sensitiva è costituita da questo, o da quella, o da ambedue? E se da ambedue come concorrono insieme a costituirla? Ecco questioni che spontaneamente si presentano a chiunque investigar voglia le condizioni soggettive della sensività anima-le. Principiamo dalla prima.

21. La sensività animale è facoltà organica non propria nè dell'anima sola, nè del corpo solo, ma del composto. La tesi ha tre parti, delle quali la

terza è conseguenza delle prime due.

Dimostrazione della 1.ma parte.

Per ogni azione deve avvenire una specie di assimilazione tra l'agente e il paziente in quanto ciò che l'agente opera sia quello stesso che il paziente soffre; cosicchè unica sia l'azione risultante dall'operare sull'uno dell'altro e detta passione in ordine al suo termine e azione per rispetto al suo principio. Or bene in ogni sensazione abbiamo un'azione d'uno che corporeo e materiale sulla facoltà sensitiva che elicè la sensazione. Dunque in ogni sensazione si presuppone una specie di assimilazione tra un che corporeo e materiale e la facoltà sensitiva. Ma se la facoltà sensitiva si ponga sfornita di organo corporeo e si restringa all'anima sola è impossibile tale assimilazione. Poichè i corpi non possono operare che secondo la loro natura e però non possono produrre che una immutazione materiale, ed i sensi nell'istesso modo non potendo operare che secondo la loro natura, se si facciano di organi corporei sforniti non possono ricevere che una immutazione tutta immateriale. Dunque manca similità di azione tra il senso e il sensiente (1). Dunque è impossibile la sensazione se la facoltà sensitiva si restringa all'anima

---

(1) È per questo che S. Tommaso diceva: Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream 1. p. q. 84. a. 6.

dovrà o no, si serva di uno strumento materiale capace di ricevere l'immutazione materiale proveniente dall'oggetto corporeo. Ma il fatto delle sensazioni è innegabile. Dunque la sensività animale di cui qui parliamo, non è facoltà propria dell'anima sola, ma è facoltà fornita di organi. Ed è confermato dall'esperienza e dal concetto di animale. Dall'esperienza, poichè se un suono ci percuote il timpano dell'orecchio, e un visibile si presenta alla vista noi sentiamo di vederlo coll'occhio; se una spina ci punge il piede, noi sentiamo il dolore nel piede e così di seguito. Ma la Filosofia non deve contradire e falsare il testimonio della coscienza, ma deve riconoscerlo, chiarirlo e confermarlo. Dunque, testimoniandoci essa che noi sentiamo negli organi corporei e per gli organi corporei deve concedersi essere la facoltà sensitiva animale non dell'anima sola ma del composto. Dal concetto di animale; poichè la sensazione è la ragione propria e distintiva dell'animale. Ma l'animale non è costituito dall'anima sola, o dal corpo solo, sibbene dal composto fisico e sostanziale di que' due principii. Dunque, siccome l'operazione ne consegue l'essere, la sensazione non dall'anima sola o dal corpo solo, ma dall'intero composto deve compiersi. La natura adunque della sensazione, l'esperienza e il concetto di animale ad evidenza dimostrano essere la facoltà sensitiva non propria dell'anima sola, ma del composto

Dimostrazione della 2.da parte.

Ciò che è esteso per sè non può sentire; ma il corpo nostro o qualunque principio materiale, p. e. il fluido elettrico, magnetico, animale, nerveo o che so io, che nel corpo nostro si ponga è esteso. Dunque nè il corpo, nè qualunque altro principio materiale che nel corpo animale si ponga può per se sentire ed essere quindi principio completo della sensività animale.

Provo la maggiore. Se un oggetto esteso potesse per se sentire non potrebbe sentire che in questo modo, in quanto ciascuna parte del soggetto senziente avesse una parte della sensazione. Ma ciò porrebbe nell'individuo senziente non un solo principio che avesse l'intera sensazione. E di vero non avrebbe l'intera sensazione ciascuna parte del soggetto senziente; poichè ciascuna parte supponiamo che ne abbia una parte e non può averne alcuna parte, perchè non può percepire che quello onde è determinata. E poi anche quando ciò non ripugnasse intrinsecamente non ripugna forse al destino e della coscienza l'ammettere nell'individuo sensitivo tanti soggetti sensitivi quante sono le sue singole parti? Che anzi ripugna anche alla natura la quale niente fa invano e vano sarebbe porre nell'animale (1) tanti principii sensitivi quan-

(1) - Causas rerum naturalium non plures admitti debere

ro uno solo possa avere l'intera sensazione. Ma non l'avrebbe neppure l'intero individuo senziente che di tutte le parti risulta; poichè in tanto ciò potrebbe avvenire in quanto o esse comunicassero a tutte le loro parti di sensazione o tutte comunicassero le loro parziali sensazioni ad una unica parte centrale. Ma tanto il primo che il secondo ripugna. Imperocchè non è la sensazione operazione transeunte, ma atto vitale e permanente. Ricevuta infatti l'impressione organica vi è un principio che dal proprio fondo la elice e in sè la ritiene. Nè può confondersi l'impressione organica colla sensazione. L'impressione organica è un urto, una stimolazione, una vibrazione. Ma la sensazione è cosa tutta diversa. Essa è una reazione che nel medesimo instante corrisponde alla impressione. Ma non è una reazione materiale; poichè le particelle materiali reagiscono le une sulle altre con reazione sempre uguale ed opposta all'azione, con reazione cioè chimica o meccanica, se chimica o meccanica fu l'azione. La sensazione è rea

---

quam quae et vera sint, et earum phaenomenis explicandis sufficiant. Dicunt utique philosophi, natura nihil agit frustra, et frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora. Natura enim simplex est et rerum causis superfluis non luxuriat. Newton. Lo stesso scrive Galileo e Leibnitzio. V. Rosmini Teodicea n. 417. 465. Milano 1845. ove con molta saggezza parla del minimo mezzo.

zione vitale d'indole affatto diversa dall'azione che la precede. È una reazione che la fisica non sa spiegare e di cui nessun altro, fuor di quello che la fa è testimone. Se spiego la volontà nella natura materiale non troviamo termine alcuno su cui stabilire la minima analogia. È chiaro adunque che richiede un principio diverso affatto dalla materia. Inoltre quanto al primo, se tutte le parti del soggetto esteso senziente sono capaci di sensazione completa, tanti saranno i soggetti senzienti quante sono tali parti. Ma questo ripugna al testimone della coscienza la quale attesta unico essere in noi il principio sensitivo e di più è contro l'ordine della natura la quale non fa per più ciò che può farsi per meno. Finalmente quanto al secondo, anche supponendo intrinsecamente possibile che tutte le parti comunichino la loro parte di sensazione ad una unica parte domandiamo se questa parte è estesa o è semplice. Se si dica estesa saremo alla solita, perchè divisibile in parti. Se poi si ponga semplice o è semplice nel continuo (<u>intra genus continui</u>), come il limite di una lunghezza e di un tempo o affatto fuori del continuo (<u>extra totum continui genus</u>), come le anime e gli spiriti. Nel primo caso è impossibile che una tal parte possa essere principio delle sensazioni, perchè non è per sè fuori del continuo e dell'esteso, ma nel continuo e nell'esteso occupa un punto determinato e solo per operazione mentale se ne estrae. Un punto poi indi

visibile non può sentire che un punto. anche —
e quando intrinsecamente il sentire non gli ripugni
d'un punto semplice e indivisibile, ripugna che
abbia rappresentazioni di oggetti estesi e divisi-
bili. Nel secondo caso il principio sensitivo non è
più materia, ma cosa affatto incorporea e imma-
teriale. Dicono. Per la sensazione non è necessario
ricorrere ad azioni vitali. Essa non è altro che un mo-
vimento delle fibre del corpo convenientemente tempe-
rato e disposto. (1). Rispondiamo essere questo intera-
mente distrutto da quanto fin qui abbiamo detto.
Oltrechè noi chiediamo ai materialisti se tale è la
sensazione perchè non ha luogo in ogni parte del
corpo egualmente temperata, disposta eccitata? Di
più, noi spesso abbiamo sensazioni tra loro disparatis-
sime e nel medesimo tempo. Ma ora se la sensazio-
ne consiste in un movimento di fibre, come può
darsi che le medesime fibre contemporaneamente siano
sottoposte a movimenti tanto tra loro diversi? E se
i diversi movimenti contemporanei non sono nelle
medesime fibre dove è l'unità della coscienza? E fuor
di celia come è possibile che una semplice machina
materiale alzi il capo alle stelle e le miri, si diletti
della fragranza dei fiori, esulti all'udire le armonie
musicali e si addolori e pianga per le indisposi-
zioni e i disordini organici?

---

(1). Tracy Trattato della Volontà c. 3.

Provo la minore. Per materia s'intende ciò che è esteso e resiste al tatto. Analizzando infatti ciascun essere materiale, si trova pur così dire alla sua corteccia delle qualità sensibili, quali sono i colori, i sapori, gli odori e simili. Queste qualità hanno sede in una certa figura, e la figura è nell'estensione e sotto l'estensione, come nucleo v'è la forza di resistenza. Dunque ogni essere materiale ha per indispensabile fondamento la resistenza e l'estensione. Si dirà i principii della materia sono semplici. Noi rispondiamo; siano. Ma allora essi saranno principii della materia, ma non materia e noi parliamo della materia. Si soggiungerà. Se i principii della materia sono inestesi, come può essere estesa la materia? Che la materia è estesa è un fatto innegabile. Dunque quando non fosse possibile che da principii estesi nasca l'estensione, ne seguirebbe solo non essere inestesi i principii della materia. Si dirà di nuovo. Ma nella materia c'è una parte inestesa La forma sostanziale de' corpi, ossia la forza in cui i corpi sono posti è semplicissima. Rispondiamo. La forma sostanziale o la forza in cui i corpi sono posti determina la materia ma non è materia. Questa almeno però sog-giungerassi potrà sentire. Rispondiamo certo non ripugna che senta; ma onde attribuirgli la sensazione sarebbe necessario che l'esperienza ce de-

indizii che gli appartiene. Ma ora, come negli animali la forma sostanziale da indizii certi di senso, così nei vegetali e negli inorganici non ne da segno alcuno. Ecco che alcuni per via di raziocinio alla forza in cui dicono fatti i corpi attribuiscono un certo sentimento ma questa dottrina per ora è per lo meno incertissima e un tale sentimento poi è limitato a sentire le diverse forze che dicono porre i corpi (1).

Dette le cose adunque fin qui di prove è chiaro (A) che la materia è insensa; (B) che ciò che è insenso non può sentire. Dunque (C) nè il corpo dell'Animale nè qualunque principio materiale che in esso si ponga può per sè essere principio completo della sensazione. Passiamo alla dimostrazione della terza parte.

Dimostrazione della 3.ª parte

È innegabile la realtà del fatto della sensazione Animale, e quindi è innegabile l'esistenza in noi della sensività Animale. Ma essa non può essere propria nè del corpo solo, nè dell'anima sola. Dunque è propria del composto e quindi è facoltà organica. Ciò ci richiedono le stesse proprietà della sensazione; poichè la sensa-

(1). V. Paganini dello spazio Pisa Tip. Nistri 1862; Della Materia Pisa Tip. Nistri 1867.

zione e sotto aspetti diversi è nel medesimo tempo semplice e estesa. È semplice perchè ci apparisce come una e indivisibile. È estesa perchè involge un'individuazione materiale e caratteri concreti, nè prescinde oggettivamente o soggettivamente dalla qualità determinata. Or bene in quanto semplice non può procedere dal corpo che è esteso, ma deve procedere solo dall'Anima. In quanto estesa non può ripetersi dall'anima che è semplice; ma deve dipendere solo dal corpo. Dunque dal composto dell'anima col corpo può unicamente ripetersi e spiegarsi la sensazione. Dirà alcuno. È vero che i corpi imprimono sopra gli organi materiali, ma questi sono insensitivi e solo servono a comunicare mediante i nervi all'anima le ricevute impressioni. Ma noi rispondiamo. I nervi sono corpi anche essi. Dunque non possono operare sull'Anima semplice e spirituale comunicandole la ricevuta impressione. Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream (1). Oltre di che ciò posto a che il creatore ci avrebbe fornito di tanta varietà di organi? Esso che è sapientissimo non fa nulla inutilmente e tanta varietà di organi sarebbe affatto inutile; poichè non consistendo il moto dei nervi che in oscillazioni e vibrazioni potrebbero queste essere determinate anche dall'azione del corpo sopra i medesimi nervi terminanti in modo uniforme alla superficie del corpo. Anzi

(1) San Tom. 1. p. q. 84. a. 6.

non vi sarebbe bisogno alcuno neanche dei nervi: poichè se l'Anima è capace di ricevere le dei nervi, perchè non può riceverle immediatamente dallo oggetto esterno senza l'ingombro del vano organismo? Così ella potrebbe andare svolazzando, a modo di farfalla, a fin di ricevere dai diversi le impressioni atte a destare in lei il sentimento (1). Dalle cose fin qui discorse si deduce.

1°. Che, onde la sensazione abbia luogo e sia quale deve essere non basta che l'anima colla sua attività vi concorra a produrla, ma è necessario ancora che vi concorra l'organo dall'Anima informato e vivificato servendo come strumento ad essa. E siccome l'istrumento mal disposto incapace all'agente ad operare debitamente e a dare all'azion sua quel modo di essere che la sua natura richiederebbe ne segue essere necessario per l'eccitazione della sensazione e perchè questa sia qual deve essere, che l'organo individuato dall'Anima vivificato sia nella sua naturale disposizione. —

2°. che la potenza sensitiva animale non può per via di riflessione in se stessa avvertire le sue sensazioni. La riflessione infatti importa il ritorno di tutta la potenza in se stessa e in ciascuna sua parte: ciò è impossibile in una potenza organica, perchè l'orga

(1) M. [illegible]. Dell'Intelletto Umano. Cap. IV. a VI. N°. 103.

-no estendosi esteso non può ripiegarsi in se stesso che sovrapponendo una parte ad un altra parte non già tutto se stesso in ogni sua parte —

— 22. Visto che la sensitività animale è costituita dall' anima e dal corpo sostanzialmente insieme uniti, resta a vedere come ciascuno per la parte sua vi concorra. Nella investigazione principieremo dal corpo, ossia dalla parte che vedremo far da istrumento: ed investigare la natura e la relazione che ha colle sensazioni senza entrare più di quello sembri necessario nelle questioni fisiologiche, ascenderemo poi alla considerazione dell' anima, studiandola tutta quello rispetto che fa al nostro scopo. —

— 23. Il corpo nostro non è un cadavere privo di ogni vita, ma è vivificato dall' anima che lo informa, lo fa vegetare e sentire. La vita consiste nella intrinseca attività onde gli esseri muovono se stessi: Così vive l'animale e la pianta, ma non vi son no le acque correnti; perchè il principio del loro moto è tutto estrinseco nè il sole che allumina, perchè il termine di tale atto non è lo stesso soggetto operante. Dunque per vita corporea non si può intendere altro che l'attività intrinseca qualunque sia principio, per cui i corpi muovono se stessi. Distinguono i Fisiologi nel corpo animale la vita negativa o organica onde l'animale si nutrica, cresce, e genera individui a se somiglianti, dalla vita di relazione o animale per cui quelle operazioni organiche che alla sensazione e alla loco-

movimenti si riferiscono. Della prima qui non è a dir nulla, perchè solo molto indirettamente alla sensività si riferisce. Quanto alla seconda noi direttamente tratteremo delle operazioni ordinate alla sensazione e di quelle relative alla locomozione ne parleremo in quanto sono colle prime connesse. Distingueremo dunque innanzi tutto le parti sensitive del nostro corpo da quelle insensitive. Quindi chiariremo quali siano quelle che presiedono al moto spontaneo e quelle che direttamente servono alle sensazioni. Poi investigheremo le relazioni più cospicue tra la vita corporea e la
toccando anche delle differenze organiche tra il bruto e l'uomo.

— 24. È certo dietro esperienze dei fisiologi esservi nel corpo vivente alcune parti insensibili ed altre sensibili. Sono sensibili senza dubbio la maggior parte dei nervi e specialmente quelli appartenenti al sistema cerebrospinale costituito dal Cervello, dal cervelletto e dal midollo spinale, che sono a paja e per tutto il corpo, riducendosi in sottilissime fila e impercettibili si ramificano. Sono al contrario certamente per se insensibili le ossa, le membrane, le tegumenta e sono pure probabilmente per se insensibili i nervi appartenenti al sistema ganglionare tra loro comunicanti per mezzo dei cordoni nervosi e comunicanti col midollo spinale per numerosi

col midollo spinale per numerosi filamenti. Tuttavia quantunque queste parti si abbiano per insensibili, pure indirettamente diventano sensibili per la loro unione colle parti sensibili. Noi non abbiamo a occuparci delle parti insensibili e che servono a operazione del moto spontaneo indipendenti e dalla coscienza non avvertiti. Quindi, lasciato tutto il resto da parte toccheremo solo del sistema nervoso cerebro spinale.

— 25. Il sistema nervoso cerebro-spinale è composto dei nervi sensori e dei nervi motori. –
Dividesi infatti in due ordini di nervi dei quali alcuni presiedono ai movimenti spontanei del corpo ed altri sono ministri delle sensazioni. I primi ricevono nomi diversi secondo le diverse membra che per mezzo dei muscoli a quelle e ad essi strettamente inerenti mettono in moto. I secondi si dicono ottici, acustici, olfatorii gustatorii, tattivi, secondo che terminano nella parte interna degli occhi, sulla lingua e sul palato, nell'interno delle narici o alla superficie del corpo. I nervi ottici, acustici, olfatorii, gustatorii, i motori di certe parti della faccia, e altri che vanno ai polmoni, al cuore e allo stomaco e servono al senso interno partono dal cervello. –
Quelli che presiedono al movimento delle altre parti del corpo e i tattivi hanno il loro principio nel midollo spinale. E il midollo spinale è un grosso cordone costituito dalla riunione dei nervi sensori e motori e salente fino alla testa ove si continua nel cervello. Difatti tutti questi nervi nell'uomo e negli animali vertebrati partendo dalle diverse membra entrano in un canale lun-

go e spazio, che dicono <u>speco</u> <u>vertebrale</u>, e in due rami divisi formano due cordoni anteriori e due posteriori costituenti la parte anteriore e la posteriore del midollo spinale, reso unito e compatto in tutta la sua lunghezza da una sostanza gelatinosa che dicono <u>grigia</u> e che, collegando i nervi motori coi sensorii, fa sì che le impressioni ricevute dalle fibre posteriori o sensorie si trasmette alle anteriori o motrici. Tal trasmissione è detta dai fisiologi <u>riflessione</u> o ripiegamento materiale e avviene localmente. Perlochè anche se il midollo spinale in quella parte si tagli così che la parte inferiore non comunichi più col cervello in essa avviene ancora tal riflessione. Da questo però non deve dedursi 1° essere indifferente per la sensazione la congiunzione dei nervi col cervello; poichè la riflessione locale non è che una irritabilità materiale e l'esperienza dimostra che nelle parti nervose dal cervello disgiunte non avvi sensibilità. Ma da questo non segue 2° neanche quello che dicono alcuni derivare cioè il sistema nervoso come da radice dal cervello; poichè l'anatomia ha dimostrato essere il sistema nervoso una rete avente molti nodi di congiunzione con tal simmetria disposti che vano sarebbe cercarne uno in cui tutti i nervi come in principio e in centro convengono. Dietro queste nozioni è facile stabilire le relazioni più cospicue della vita corporea colla sensitiva.-

26.= Qui però non basta la fisiologia la quale è ristretta all'osservazione degli organi materiali e per conseguenza non può parlare della sensazione che, quantunque preceduta da impressione materiale, è atto immateriale eccitato entro di noi e conoscibile solo nella coscienza. È necessario adunque contemporaneamen-

te in questo tema pure o Fisiologi, o Psicologi. Quindi tenendo continuamente d'occhio queste due scienze diremo:

1.° Il sistema nervoso coi suoi organi interni, ed esterni è condizione organica indispensabile del senso e del moto animale (1). E di vero quanto al senso, dimostra l'esperienza che premendo o stuzzicando un nervo sensorio si desta in quella parte una sensazione dolorosa, lo che non succede nelle parti del corpo prive di filamenti nervosi. E gli studii comparati di fisiologia hanno provato stare l'estensione e la forza della sensività in proporzione della massa, e complicazione del sistema nervoso, e in ogni corpo animale sentire più vivamente quelle parti che di filamenti nervosi sono più ricche. Quanto poi al moto spontaneo, se per malattia sia alterata una parte principale del sistema nervoso il moto resta sospeso, mentre per converso altre volte è violentemente eccitato. — Nè per la sensazione e il moto bastano, come condizione, i nervi comunque disposti. —

2.° È necessario che il sistema nervoso abbia continuità fra le sue parti. Poichè quanto al moto, noi vediamo che se si leda gravemente o si tronchi un nervo e quindi s'interrompa la continuità del medesimo e la congiunzione col centro nervoso da cui parte, non avviene più il moto spontaneo in quella parte in cui il nervo motore è diretto. Lo stesso è a dire quanto al senso; poichè non si ha più sensazione se s'interrompa la comunicazione fra l'or-

---

(1). Parliamo degli animali più perfetti e dell'uomo. Poichè pare vi sieno animali, come i Polipi, i Zoofiti, gl' Infusorii, privi affatto di cerebro e di sistema nervoso.

gano sensorio e il centro nervoso, fra l'organo sensorio e il cervello. E' chiaro adunque che onde il sistema nervoso possa essere condizione atta a sviluppare l'operazione del senso e del moto, è necessario che abbia continuità fra le sue parti e costituisca l'unità di organamento del corpo umano e di tutti i vertebrati. – Si è creduto per molto tempo essere il sistema nervoso come un albero avente origine dal cervello e di cui il midollo spinale sia il tronco e i singoli nervi i rami. Ma tale non è l'unità sua, poichè più profondi studii hanno dimostrato essere il sistema nervoso una rete involgente nei suoi numerosi filamenti tutti gli organi e formante un cerchio diviso da ogni lato, che da una parte riunisce in certi centri di primo ordine, come il cervello e la midolla spinale, e in altri di second'ordine che sono i gangli del sistema gangliare (1), e dall'altra nelle loro ultime e più picco le estremità che si confondono intimamente tra loro nel tessuto degli organi (2) Il cervello poi non è che un ganglio o semplice rigonfiamento della sostanza nervosa, in molti animali meno importante degli altri centri nervosi. Quindi apparisce la spiegazione delle paralisi parziali in cui la sensibilità delle membra non paralitiche non è corrispondente a quella del cervello. Succede infatti non raramente in simili casi che restato paralitico l'individuo da un solo lato quando la sensività principia a ridestarsi essa si sviluppa dal basso in alto piuttosto che dall'alto in basso;

(1). è detto anche gran simpatico intercostale o trisplancnico. –

(2) V. Cuvier Leçons d'anatomie comparée Tom. II lect. 9. a 1. p. 96. Paris an. 1805. = Berard. Doctrine de Rapports du phisique et du moral. Ch. 2 § 2. p. 104. =

mentre se il cervello fosse l'unico centro nervoso e sensitivo, la sensività dovrebbe svilupparsi ridestandosi dall'alto in basso. Se però s'ammettono più centri dell'azione nervosa e si dice che questi centri si fanno mutuamente la loro attività sensitiva e la spandono ciascuno in molti punti del corpo, come dalle vene e dalle arterie vi si diffonde il nutrimento il fatto esposto facilmente s'intende. Ma tuttavia donde la necessità della comunicazione dei nervi sensorii e locomotivi coi loro centri? Gravissima è questa questione tra i fisiologi e tra i psicologi e varie sono le ipotesi già fatte onde risolverla. È però cosa probabile che, quantunque la sensazione segua negli organi, sia necessaria una reazione o del cervello o degli speciali centri nervosi, reazione operata pel fluido nerveo ormai comunemente dai fisiologi ammesso (1). Del resto anche quando il fatto non si potesse spiegare non potrebbe per questo mettersi in dubbio. —

3° = <u>Gli organi interni ed esterni sono ordinati ciascuno a ricevere peculiari impressioni e a determinare sensazioni l'uno dall'altro diverse</u>. E di vero altrimenti non apparirebbe ragione alcuna della loro esistenza e della costruzione loro maravigliosa. Noi non parleremo dei visceri che possono considerarsi come gli organi loca-

---

(1) V. Tissot anthropologie speculat. gen. T. II P. II Cap. V =

(2) L'ordine stabilito su questo punto dalla natura è sommamente favorevole alla conservazione e al ben essere degli animali. Essa ha riserbate a se esclusivamente le operazioni più complicate, più difficili e più necessarie. Quelle che ha commesse alla scelta dell'individuo sono le più semplici, le più facili e possono soffrire delle sospensioni e dei ritardi. Sembra che essa

li dalle interne sensazioni perchè le sensazioni interiori sono di lor natura poco istruttive e dirette a regolare piuttosto i movimenti involontarii e distinti che gli spontanei e determinati (1) (a tergo) -. Nemmeno ci tratteremo a descrivere i sensi esterni perchè ciò ci condurrebbe in lungo e non è per noi, che ne discorriamo diffusamente nella Fisiologia organica, necessario. Qui basta dire che ciascuno dei cinque sensi è con stupendo artificio formato per ricevere la propria impressione, il suo stimolo specifico e non altro. Donde siccome niente è in natura inutilmente, evidentemente ne segue esser essi ordinati a strumento delle sensazioni diverse. Oltrechè l'organizzazione del cerebro e dei nervi è per tutto quasi uniforme. Ma è incredibile che essendo tanto varie e moltiplici le sensazioni, la loro varietà dipenda soltanto dall'azione diversa impressa sopra un organo quale si vede nei cinque sensi. Dunque bisogna conchiudere doversi la diversità delle sensazioni ripetere dalla diversità degli organi ed essere i nervi destinati a certe funzioni comuni nella vita sensitiva e principalmente, come lice al Sommo Cuvier, a diffondere e a mantenere negli organi la vita e la forza del sentire. Tuttavia se si parli non delle diversità che passano tra le impressioni e le sensazioni dei varii sensi; ma delle diversità che passano tra le impressioni e le sensazioni di un medesimo senso la cosa, non è così facile per assegnarne la causa.-

non abbia voluto affidare ad alcun altro il governo di tutto ciò che interiormente dovea prodursi nei nostri visceri ove le impressioni per la loro complicazione e la varietà degli effetti cui son destinate, divengano necessariamente confuse, e inviluppano le une

Così, per es. come e perchè avviene che nell'unico organo dell'udito si [illegible] tante vibrazioni diverse, quante sono quelle che possono eccitarsi su tutti i corpi dell'universo? E mentre perchè i corpi percepiscono vibrazioni analoghe debbono essere accordati all'unisono come e perchè avviene che le finissime membrane dell'orecchio, ottenendo una tensione e una grandezza determinata, concepiscono tutte le vibrazioni possibili della scala, e cosa maravigliosa, rivestono l'indole propria della voce di ciascuno strumento e la rendono intelligibile? Ma quel che è più, come e perchè l'orecchio al tempo stesso distingue molti suoni contemporanei e sente sì bene il concerto di varii strumenti, che il Maestro di musica s'accorge subito dei minimi falli che in tutta l'orchestra ciascuno commette? Si dirà che la Chiocciola è talmente determinata che in ciascuna sezione concepisce un suono speciale, e così forma uno strumento accordato all'unisono con tutte le gradazioni della scala. Ma io non capisco anche nulla, e confessando la mia ignoranza venero i secreti della natura.

4.° *Gli organi della vita animale sono ordinati simmetricamente cogli organi della vita organica e nelle loro operazioni vicendevolmente si ajutano. La dualità poi dei cinque sensi ha per fine*

---

nell'altra: essa abbandona a ciascuno solamente lo studio delle sue relazioni coi corpi esteriori, relazioni determinate dalle impressioni meno confuse e più uniformi che la natura sembra aver disposte in bell'ordine sotto cinque capi principali come per diminuirne la confusione. – Cabanis. Rapport du Phisique et du moral de l'Homme [?] II mem. §. I p. 12. – §. 7 p. 124 Paris 1824. =

il mutuo eccitamento e la piena percezione degli oggetti. È di vero tal simmetrica disposizione degli organi della vita animale, con quelli della vita organica è dimostrata chiaramente dall'anatomia. E la fisiologia dimostra attinenze maravigliose fra le operazioni dell'una vita e dell'altra, cosicchè una operazione risolve e completa l'altra. - È poi omai fuor di dubbio che un'occhio vede un po più lontano dell'altro, e ciò onde possa con esattezza distinguersi nei corpi il rilevato e la la loro distanza. Similmente un orecchio porta più lontano dell'altro, e ciò onde distinguer bene il luogo e la distanza dei corpi sonori. Nello stesso modo una narice completa l'altra, il palato nella parte posteriore compie le percezioni della lingua, e il tatto per mezzo delle due mani da piena percezione del rilievo de' corpi. Anche il sistema nervoso è doppio e molte sono le attinenze che passano tra quello del senso e quello del moto e tra ciascuno del senso e il correlativo del moto. Ma noi ne parleremo nell'anatomia e nella Fisiologia e quando in questo trattato ne avremo bisogno ne toccheremo quà e là brevemente. Basti qui notare alcuni fatti comuni. Innanzi tutto si noti essere le qualità sensibili ricevute dagli organi dell'animale in un modo materiale, nel modo medesimo con cui le ricevono gli altri corpi. Così p. e. il calore si comunica ai nostri organi colle stesse leggi con cui si comunica a tutti i corpi della natura e non si sente dalla facoltà sensitiva il caldo prima che essi siano riscaldati. Similmente la luce penetrando nella pupilla e traversando gli umori degli occhi dipinge nella retina l'immagine degli oggetti nel modo stesso che farebbe entrando in una camera oscura similmente preparata. Parimente

la vibrazione di una corda sonora si comunica ugualmente al timpano dell'orecchio che a un'altra corda tesa all'unisono e all'ottava che puliabbesi suonare da se e ripetere le stesse vibrazioni. Ciò premesso, modificati i nervi sensorii dagli agenti esterni ne nasche secondochè spiegheremo, la sensazione e le immagini. Ma i nervi sensorii, come sopra vedemmo, sono strettamente congiunti coi nervi motori. Dunque alle sensazioni naturalmente succedono i moti spontanei almeno nell'ultimo grado di partecipazione, in quanto cioè si riduca a sola contrazione e dilatazione di parti (1). Inoltre siccome il sistema nervoso è un tutto organico e i nervi sensorii e motori di una parte del corpo sono congiunti coi sensorii e motori delle altre parti, i sensorii di una parte possono eccitar i motori di un altra con cui abbiano speciale attinenza. Così i nervi acustici eccitati dai suoni musicali scuotono i nervi motori delle gambe e quindi se non si resista per deliberazione alla natura, ne nasce naturalmente la Danza. È per questo che i fanciulli e certi animali come la scimia e l'orso all'udir suoni musicali difficilmente stan fermi. Similmente le affezioni dell'animo rifondendosi sul senso di spiega perchè i bambini al riso della madre sorridano, perchè l'ira ingagliardisca le braccia e suscita ad azioni violenti, e la timi-

(1) È per questo che mancando nelle spugne il moto spontaneo, molti zoologi le pongono tra i vegetali. La congettura del Cuvier che abbiano moto è contraria all'esperienza. Nei zoofiti, nei molluschi acefali e in varie specie di anellati vi è il moto solo nell'infimo grado. Di qui S. Tommaso sebbene non ammetta che

midità per contrario ritardi i nervi e le fibre e fanno sentire il bisogno della fuga ed anche del prostrarsi sul suolo. Difatti appena le affezioni dell'animo sono nel senso per le speciali connessioni dei nervi sensorii coi nervi motori ne nascono gli effetti enumerati ed altri molti. Vedendo certi animali in presenza del loro nemico prostrarsi a terra e fare i morti, il volgo li dice che lo fanno per ingannare il più forte, e ne ammira la ragione e l'astuzia; meglio farebbe a darne lode all'autore della natura, che con tali movimenti provvide abbastanza alla conservazione di questi esseri» (1)

- 5°. - Quantunque le operazioni animali nei bruti si distinguano meglio che nell'uomo, pure l'organismo di questo è assai più perfetto dell'organismo di quelli. La prima parte di questa tesi non può mettersi in dubbio; poichè i bruti operano solo con facoltà animali e in soddisfazione di tendenze animali; mentre l'uomo non opera solo secondo le leggi dell'animalità; ma principalmente secondo le leggi della ragione e della volontà. Da questo, però non segue essere l'organismo più perfetto nei bruti che in noi. Alcuni obiettano essere l'odorato nei cani e la vista negli uccelli di maggior perfezione che in noi; ma qui non facciamo questione di un senso speciale; ma dell'intero organismo. La sola struttura dell'uomo, lo star diritto in piedi determina una moltitudine

---

tre gradi di vita, nondimeno stabilisce quattro modi di vita. 1. p. q. 78 a 1. –

- (1) Giuseppe Buomano .. La Scienza dell'uomo interiore e delle sue relazioni con la natura e con Dio. Vol. I Cap. III. n. 50. Napoli 1847 =

di proprietà anatomiche che distinguono affatto l'uomo dagli altri animali e tanto sopra essi lo collocano che in ogni tempo la posizione del bruto fu riguardata atta solo al soddisfacimento dei bisogni corporei, mentre quella dell'uomo fu considerata sempre come opportuna al soddisfacimento anche dei bisogni più nobili dello spirito. „Pronaque cum spectent animalia cetera terram = Os homini sublime dedit celumque tueri (1). – Che se si attenda anche ai singoli organi non vi ha dubbio l'organo vocale essere nell'uomo assai più perfetto che negli altri animali. E ciò bene a ragione; poichè negli animali bruti l'organo vocale non è destinato che a mandar delle voci, per mezzo delle quali essi si sentono, si uniscono in compagnia e mantengono se e la specie; mentre nell'uomo serve al linguaggio, a esprimere cioè i pensieri, i voleri e gli affetti. Lo stesso è a dire dell'udito il quale nell'uomo dee con precisione distinguere la innumerabile varietà delle voci. Che se poi si osservi la diversità che corre tra le mani (2) dell'uomo e le membra analoghe dei bruti anche più vicini all'uomo si troverà anche più grande. Dovendosi infatti tal differenza misurar dagli effetti ed essendo chiaro che nelle bestie tali membra servano solo per afferrar la preda e arrampicarsi; mentre nell'uomo sono strumen-

---

(1) Ovidio met. I. V. Cicerone De Leg. I 9. =

(2) Le mani sono destinate colle molteplici loro articolazioni principalmente a due usi; a toccare cioè palpare o tastare per istruirsi sulla conformazione delle cose materiali e a quello di afferrare o abbrancare per nutrirsi, difendersi, coltivare le arti e procurarsi

versale per ogni arte ed industria, come universale è la ragione non può negarsi la differenza esser grandissima. Anzi quello stesso che da principio ci è stato obiettato non deve in tutto ammettersi; poichè il cane da caccia p. e. ha sì l'odorato più acuto dell'uomo; ma solamente per certi odori e non per altri. Quantunque infatti con gran perfezione percepisca l'odor delle carni è affatto insensibili alla fragranza dei fiori. Che se si domandi perchè l'uomo non abbia da natura sortito un senso molto più squisito degli altri e una tendenza istintiva dominante tutte le altre tendenze risponderemo; perchè non ne ha alcun bisogno avendo il massimo dei privilegi che è la ragione con cui se e le altre cose regge e governa. A chi poi cerchi onde son regolate e determinate nei bruti le diverse tendenze, diremo essere esse determinate dalla loro speciale struttura organica e quindi dalla capacità dei sensi più o meno varia e viva secondo il fine cui è ordinata. Poichè posta una speciale struttura organica quanto ai sensi e quanto al moto ne segue dover l'animale esercitare certi atti, e non altri, in un modo e in un altro. Quindi essendo costante la struttura organica ne segue dover esser costanti anche le speciali tendenze ed es-

---

i comodi e i piaceri della vita. È questo senso più d'ogni altro capace di perfezionamento e i ciechi con esso conoscono le monete, preparano i materiali dei loro lavori e talvolta eseguiscono opere di un taglio e di fattura maravigliose. — V. Bland. — Traité élém. de Philos. Tom. II. Ch. 7. q. 2. Paris 1830.

- Art.° 2. -

Ordine di precedenza tra la sensività interna - e la esterna -

29. Discorrendo dell'ordine di precedenza tra la sensibilità interna ed esterna la questione presenta immediatamente due aspetti assai tra loro diversi. — Poichè o si considerano il senso intimo e i sensi esterni in quanto potenze, o si considerano nel loro esercizio. Nel primo caso non vi ha dissensione tra filosofi e tutti convengono che esso senso intimo in quanto potenza precede i sensi esterni e questi necessariamente suppongono quello, poichè è naturale che l'anima prima vivifichi il nostro interno organismo e poi per questo l'esterno. Quindi è che tutti gli antichi con Avicenna dicevano il senso comune o senso intimo « Virtutem cui redduntur omnia sensata; » e S. Tommaso commentava tal definizione chiamando il senso intimo « Communis radix et principium exteriorum sensuum » (1). Ma se il senso intimo e i sensi esterni si considerano nel loro esercizio i filosofi si dividono tra loro e alcuni vogliono che, sotto tale aspetto, preceda il senso intimo ai sensi esterni, ed altri per l'opposto che questi precedono quello. Un breve esame del modo con cui si spiegano l'origine della sensazione ci metterà in mano quanto è necessario per giudicare delle loro sentenze.

---

(1). 1. p. q. 78 a. 4. De anima Lib. 3 Lect. 3. -

30. — [illegible] opera prima. La prima sentenza è dei Tomisti. Ecco come gli ragionano. La vita e l'operare dell'uomo è in continua relazione colla vita e coll'operare degli altri esseri che lo circondano. Tenendo l'uomo sin dai suoi primordii è imprigionato e mo distinto dagli oggetti che gli stanno d'intorno. Ma esso è vivente ed animato. Dunque non si può operare sopra di esso come si opera sopra un soggetto tutto materiale, inducendo cioè in esso una forma a cui in nessun modo l'attività sua concorre. Che anzi gli oggetti sensibili non hanno, riguardo all'anima altra efficacia che quella di eccitarne l'attività e determinarla ad operare per l'eccitamento e la determinazione di alcuna delle potenze sue all'operazioni. La potenza dell'attività animale la quale si esplica dietro l'azione di un soggetto esterno corporeo e materiale, dicesi sensibilità, e l'operazione che emette chiamasi sensazione. Essa è esterna e interna; poichè l'azione fatta dall'oggetto esterno sulla sensibilità dell'anima, producendo in essa una immutazione l'anima può non solo apprendere l'oggetto esterno causa di questa immutazione avvenuta in essa dietro l'azione dell'oggetto esterno. Nel primo caso la sensibilità è esterna, nel secondo è interna. (1). E non che le sensazioni in quanto soggettive e immutazioni del soggetto essendo organiche e esercitate da organi di vita forniti ne segue che la sensibilità interna nel riferirle riferisce anche gli organi in cui avvengono. Donde

---

(1) Prisco Dinamologia speciale Cap. I a I n. 2.

Si ne deduce potersi benissimo dire che oggetto della sensività interna è il corpo nostro in quanto sensitivo, e di più che questo come tale non può essere riferito che da quella. Poichè intanto soggettivamente sentiamo il corpo nostro, in quanto che l'organismo corporeo ci è intimamente congiunto, in quanto il senso interno riguarda le sensazioni esterne considerate nella loro parte soggettiva, non già come percezioni sensibili, esercitate negli organi e come promananti da essi per virtù dell'anima. — (1)

Tale è la loro dottrina e da essa facilmente deducono che la percezione del senso interno non antecede; ma consegue le percezioni dei sensi esterni. Sicchè la percezione del senso intimo versa intorno all'organismo fornito di vita sensitiva, ossia in altri termini, percepisce la stessa vita sensitiva degli organi. Ma una tal vita, come ogni altra, può nell'animale considerarsi sotto doppio rispetto in atto primo, ossia per la stessa sostanza del vivente; e in atto secondo, ossia per l'operazione che dalla sostanza del vivente rampolla. Nel primo caso la vita non è oggetto del senso, ma dell'intelletto. Nel secondo caso la vita suppone l'esercizio dei sensi esterni costituenti la medesima. Dunque il senso esterno colla sua percezione non antecede le percezioni dei sensi esterni, ma le consegue. (2) =

(1) Liberatore. Institutiones phil. ad triennium accomodatæ – Psychologia Cap. I. a. II. n. 15.

(2) Liberatore ivi n. 18 =

31. = Sentenza Seconda. La seconda sentenza è dei rosminiani che si spiegano in questo modo. „ Che tra l'anima e il corpo diasi una reciproca azione e forse a dubitarne? E bene: qual è l'azione dell'anima? Quella di animare il corpo organico, suscitare in lui quel complesso di movimenti che diconsi vita del corpo. Or a quest'azione dell'anima come risponde il corpo? Risponde con quell'atto per cui si fa sentire all'anima stessa. Qui non c'è un prima e un poi, se non di natura non di tempo, perchè l'anima è veramente attiva sul corpo; il corpo non opera sull'anima se non per conseguenza dell'atto che riceve da quella. (1) „ Or da questa reciproca azione che è l'atto dell'unione stessa tra l'anima e il corpo, cosa deve risultarne? Il sentimento animale „ (2). Dunque nel sentimento animale consiste l'atto vitale e sostanziale dell'anima. Esso è sentimento vitale, perchè è l'atto stesso per cui il soggetto animale vive; è sentimento sostanziale, perchè è quello onde l'anima stessa sussiste; è sentimento fondamentale, perchè in esso fondansi tutte le sensazioni avventizie (3). E di vero ammesso il sentimento animale, per cui in un modo continuo e uniforme sentiamo il nostro corpo è spiegata l'origine della sensazione. Poichè sentendo noi continuamente il nostro corpo il quale è termine o materia del sentimento animale, se questo termine si altera sia per azione dei corpi esteriori sia per movimenti organici, l'anima che prima lo sentiva

---

(1). Pestalozza La mente di antonio Rosmini III pag. 30 Milano 1855 =

(2) ivi =

(3) ivi pag. 29. =

in uno stato, deve sentirlo in un altro. Questa nuova maniera di sentire il proprio corpo è appunto la sensazione la quale per questo si può definire una modificazione del sentimento fondamentale. Ma la sensazione non basta riguardarla nella sua parte soggettiva; bisogna considerarla anche nella sua parte estra subiettiva. Poichè noi nella sensazione esterna oltre al sentire il nostro organo, sentiamo ancora quella forza esterna che lo immutò, sentiamo insomma l'azione del corpo esterno. Nè può essere altrimenti; poichè se il corpo nostro è termine naturale, necessario, costante del nostro sentimento, qualora un corpo diverso dal nostro si metta in commercio con esso, lo tocchi, lo imprima, comunque, allora quel corpo, o se vuolsi, l'azione sua diviene essa pure termine del nostro sentire. Ma ora il nostro corpo è un solo individuo col soggetto senziente. Dunque in quanto sentiamo il nostro corpo mutato la nostra sensazione è subiettiva. In quanto però a questa sensazione si aggiunge il sentimento di cosa diversa, esterna al nostro corpo, la nostra sensazione può chiamarsi extra subiettiva, perchè ha per termine qualcosa che non è propria del subietto, ma a lui estraneo. La parte poi subiettiva può dirsi semplicemente sensazione, e quell'altra, percezione sensitiva corporea. (1)

In tal modo spiegano i rosminiani l'origine della sensazione e però necessariamente inferiscono gli atti del senso interno precedere quelli della sensibilità esterna. Quanto poi alla esistenza del sentimento fondamentale la provano con molti argomenti dei quali il

(1) Ivi pag. 32. -

più forti ch'io abbia letto nel N. S. e nella Psicologia del Rosmini è questo. Nessuna sensazione esterna può nascere se noi non la sentiamo appartenere ad un organo vivo in cui si compia. Dunque il sentimento degli organi nostri in quanto viventi è il fondamento d'ogni esterna sensazione. Nè il non riferircelo la coscienza può distruggere gli argomenti della ragione; poichè sono in noi molte altre sensazioni, come quelle che nascono dalla circolazione del sangue, dal calore vitale, dalla pressione dell'aria, che per l'abitudine non le avvertiamo. Che anzi sebbene non sia agevole afferrar coll'osservazione il sentimento fondamentale, perchè abituale, tenue, blando e non mai scompagnato da molte sensazioni che tanto si attraggono la nostra attenzione e il nostro interesse, tuttavia se tu ti collochi in un luogo oscuro e col pensiero fai astrazione da tutte le peculiari sensazioni e dagli stessi fantasmi, ti ritroverai in uno stato in cui non sentirai quasi nulla. Esercitandoti in questa esperienza quanto più e meglio potrai finalmente ti troverai in uno stato in cui sarà in vigore il solo sentimento fondamentale. Allora rigetta le stesse sensazioni e avute per l'operazione astrattiva e ti rimarrà il solo sentimento vitale di tutto il corpo. Ed eccoti il sentimento fondamentale(1).

32. Una modificazione della seconda sentenza. L'illustre Salvatore Tongiorgi persuaso della reale esistenza del sentimento fondamentale e della sua necessità per la spiegazione della nascita delle sensa

(1) V. Rosmini. Nuovo Saggio Sez. V. Cap. 16 = Psicologia p II c 20. a II §. 1464. 1465. =

zioni speciali, ed altronde sembrandogli non dimostrativa la via che a provarlo tiene Rosmini e i Rosminiani e non accettabile la spiegazione che quegli e questi ne danno, tentò un'altra via e dette di tal sentimento primitivo un'altra spiegazione (1). - Ecco l'una e l'altra. =

In noi si deve distinguere il senso *intimo* dai sensi esterni. Questi ci mettono in comunicazione col mondo esteriore, quello ci riferisce i fatti interni. Il senso intimo si divide in *inferiore* e *superiore*. A questo si riferiscono i fatti proprii dell'intelletto e della volontà, a quello i fatti proprii del composto. - Per determinar dunque la natura del senso intimo e la relazione sua coi sensi esterni bisogna esaminarlo sotto ciascun rispetto, e in quanto è proprio dell'anima sola, e in quanto si riferisce anche al composto. -

Orbene il *sentimento attuale di se stesso è all'anima essenziale* e *antecede ogni affezione ed atto*. Poichè onde una forza necessariamente agente dalla potenza passi all'atto, queste due cose si richiedono e bastano; che la forza sia espedita ad agire, e che l'oggetto, come conviene, le sia porto. Ma l'anima che sentir deve se stessa è essenzialmente unita a quest'oggetto, anzi è con esso identica. Dunque la virtù, che certo è nell'anima di sentire se stessa, è essenzialmente espedita ad agire. E qual cosa infatti può essere interposta fra l'anima e l'anima; o qual cosa può fare che l'anima sia estranea a se stessa? Dunque la forza di sentire se stessa fino dal principio della sua

(1). Psicologia Lib. III. cap. 2. Art. II. III.

sistenza è essenzialmente determinata all'atto. Di più se l'anima po-
tesse da qualche affezione essere eccitata a sentire se stessa, senza dubbio
dovrebbe quella affezione sentirla come sua. Ma se l'anima avanti
ogni affezione non sente se, non potrà sperimentar come sua alcuna affe-
zione. E perchè infatti l'anima sperimenta in se perchè sente es-
ser ben quella immutata. Come poi potrebbe in se sentir qualche cosa
si anima non sentisse se? Come potrebbe sentirsi immutare se e quan-
do è immutata e avanti che il fosse non fosse stata a se presente?
Dunque se l'anima avanti ogni affezione non sente se da nessuna
affezione potrà essere eccitata a sentire se stessa. Quindi ne segue
1°= che il sentimento di se stessa è nell'anima non a modo di potenza,
ma come atto perpetuo. Tuttavia siccome per quest'atto l'anima è
resa capace di sentire le sue affezioni, può dirsi che il senso intimo è
una potenza; 2° che il senso intimo è base e radice di ogni altra fa-
coltà; 3° che il sentimento di se stessa è nell'anima indipendentemen-
te dal corpo e però il senso intimo per se è facoltà inorganica. Pas-
siamo al senso intimo inferiore. —

L'anima sente continuamente la sua presenza nel corpo che
informa. Poichè se l'anima sente se stessa deve sentire lo stato in cui
è. Ma nel presente stato è intimamente congiunta al corpo e in mo-
do da formar con esso una sola natura. Dunque è necessario che si
senta ad esso unita e con esso formante una sola natura. Il mede-
simo è confermato dalla esperienza; perchè non avvi alcuno che non
si senta esteso e privo di parti. Ma se l'anima sentisse se sola non
potrebbe sentire in se l'estensione. Inoltre l'anima sente le sensazio=

ne esterne in diverse parti del corpo o almeno ve le riferisce. ma come sarebbe possibile che l'anima negli organi sentisse le proprie sensazioni e ve le riferisse se prima almen di natura non sentisse il proprio corpo come a se congiunto? Dietro questo si può notare 1° che questo sentimento corporeo può meritamente dirsi *fondamentale*; perchè è fondamento della sensibilità esterna; 2° che il senso di se nel corpo non è essenziale all'anima, ma consegue la sua unione col corpo.- In questo stato tal sentimento non è potenza ma è atto perpetuo. Si può dir tuttavia potenza in ordine alle esterne sensazioni = 3° che l'anima immediatamente sente se stessa nel corpo che informa, cioè nel sistema nervoso. Le altre sostanze costitutive del nostro corpo le sente in quanto premano, irritano, solleticano i nervi; 4° che l'anima non sente se stessa come agente e il corpo come soggetto dell'azione; ma anzi non sente se e il corpo come due, ma come un sol essere; 5° che questo sentimento corporeo è facoltà organica, come quella che risulta dall'unione dell'anima col corpo. Principio però e radice ne è il sentimento che l'anima ha di se stessa; 6° per questo sentimento non percepiamo ne la figura ne la grandezza del nostro corpo, nè distintamente percepiamo le varie sue parti; ma solo indefinitamente e indistintamente percepiamo la estensione sua come nostra, 7° Da esso nasce la prima nozione della estensione.-

32. *Esame della prima sentenza*. Se ai tomisti si conceda non riferire la sensibilità interna animale che la immutazione fatta nella sensibilità dell'anima dall'azione dell'oggetto esterno sui sensi esterni e solo per la percezione sensibile di tale immutazione riferire ancor l'orga=

nessun animale saranno loro senza dubbio concedersi l'esercizio dei sensi esterni precedere quello del senso intimo. Ma non tutti fanno loro tal concessione. E senza arrecar qui quanto i Rosminiani ed altri hanno scritto contro di loro, perchè mi pare vi abbiamo risposto trionfalmente, io per me non so darmi ad intendere, perchè indipendentemente dalle sensazioni soggettivamente considerate prodotte in noi dall'azione dei corpi esterni non possiamo in modo alcuno sentire il nostro corpo e i molteplici fenomeni fisiologici che in esso avvengono. Se io dirassi essere organo del senso comune il sistema nervoso, non già il cervello che omai nol permette la fisiologia, perchè per esso dall'anima vivificato non sentirò le altre sostanze componenti il mio corpo che lo premono, lo eccitano, lo vellicano? Perchè non sentirò i moti varii e molteplici che per la circolazione del sangue, per la respirazione, pel calore interno vi eccitano? Perchè insomma non sentirò tutte quelle affezioni interne che eccitano il sistema nervoso ordinato alle sensazioni e in esso possono produrre una affezione o piacevole o dolorosa? È vero che posta una impressione non deve necessariamente e sempre seguire la sensazione; ma è anche vero che se l'impressione è fatta sull'organo sensitivo e sola facoltà sensitiva non è impedita di uscire all'atto, l'impressione è sempre e necessariamente seguita dalla sensazione. Si dirà che tali sensazioni si riferiscono alla sensibilità esterna in quanto che hanno per termine un che fuori dell'organo senziente che in quest'ipotesi è il sistema nervoso dall'anima vivificato. Ma così non si ha che una questione di

parole e noi di questioni tali non ci curiamo gran fatto. A noi basta d'intenderci. La volete chiamare una tal sensibilità esterna; perchè ha per termine un che posto fuori dell'organo sensitivo? Ebbene, fate voi. Noi la chiamiamo sensibilità interna; perchè il suo termine non è fuori di noi; ma è in noi stessi, e nella sostanza siamo d'accordo. Ricordiamoci però che questa sensibilità esterna o interna, che voglia dirsi, precede la sensibilità esterna eccitata dagli oggetti corporei posti fuori di noi; perchè la potenza sensitiva prima d'ogni altra cosa sente ciò che primo è a determinarla e la sensibilità animale nessuno certo dirà esser prima posta in relazione ai corpi esterni che al corpo nostro. —

33. = Esame della seconda sentenza = Gravissime senza dubbio sono le difficoltà cui la teoria rosminiana va soggetta. Poichè innanzi tutto parte da un concetto dell'unione dell'anima col corpo probabilmente non ammissibile. Vedremo infatti nel terzo capitolo che la teoria del mutuo influsso non regge a un esame spassionato e rigoroso. Non dirò poi nulla dell'affermare che fanno consistere nel sentimento fondamentale la sostanza stessa del soggetto senziente; poichè il sentimento fondamentale sia pure costante, continuo, perenne, innato è un atto e però suppone la sostanza da cui procede e in cui risiede. — Tacerò pure di quella sentenza con cui si dice essere il sentimento fondamentale corporeo essenziale all'animale; poichè da questo ne seguirebbe non poter l'anima senza di esso sussistere e quindi o perire col corpo o al disciogliersi da esso

esser congiunta ad un'altro. Ma osserverò solo che con tal teoria si afferma essere la sensività animale per se potenza inorganica, poichè sarebbe l'anima sola che sentirebbe il corpo nostro. E noi abbiamo visto che nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Oltre di chè l'anima pel sentimento fondamentale sente il corpo o come vivo o come morto: Non si può dire che lo senta come morto; perchè lo sente come suo e intanto è suo in quanto è vivificato da essa, e però in quanto è vivo. – Se poi lo sente come vivo o percepisce la stessa vita sostanziale degli organi o un operazione di essa. Ma non può dirsi il primo; poichè percepire la vita in tal modo è proprio solo dell'intelletto. Non può dirsi il secondo; poichè se un operazione vitale fosse percepita pel sentimento fondamentale quella precederebbe questo e però questo non sarebbe più vitale, sostanziale, fondamentale come si afferma. – Dunque, ei gli schiarimenti, agli argomenti con cui l'esistenza di un tal sentimento si prova sono insolubili, poichè per toccare dei riferiti di sopra, è verissimo che non possiamo sentire appartenere una sensazione a un organo nostro senza sentire un ... l'organo; ma da questo non segue esser dunque il sentimento degli organi nostri fondamento di ogni sensazione. E di vero onde ciò potesse inferirsi sarebbe necessario 1.° che non potessero aversi sensazione alcuna senza sentirla appartenere a un organo nostro; 2.° che questo non si potesse sentire se non per un atto antecedente ad essa sensazione riposto nel sentimento continuo e uniforme

del nostro organismo e però costituente il sentimento fondamentale.
Or bene non manca chi neghi il primo. Ma questo si conceda. Si conceda cioè che alla sensazione esterna corrisponde sempre, sebbene non sempre avvertita, una sensazione interna, o, per parlare nel linguaggio dei rosminiani, che ogni sensazione esterna include sempre due elementi, uno soggettivo, che può dirsi semplicemente sensazione, e l'altro extrasubiettivo che può chiamarsi percezione sensibile. Resta il secondo. Ma non vi è necessità di ammetterlo; poichè dal non poter sentir appartenere una sensazione a un organo nostro senza sentir l'organo stesso ne segue solo esser queste due cose tra loro strettamente congiunte; non già che il sentimento dell'organo debba precedere la sensazione della stessa esterna sensazione. Si dirà, com'è possibile sentir la sensazione senza sentir prima l'organo in cui si compie? Non è forse la sensazione una nostra modificazione? Rispondo esser possibilissimo. Ecco là la facoltà sensitiva. Essa se non la si presenti debitamente il suo oggetto non sente cosa alcuna. Se le si presenta e la determina un oggetto esterno, ed ecco la sensazione esterna. Ma questa sensazione esterna produce una immutazione negli organi che sono l'oggetto del senso interno ed ecco la sensazione interna. È vero che la sensazione è una nostra modificazione; ma può dirsi benissimo parlando della sensazione prima, che tal modificazione consiste appunto nel passaggio della facoltà sensitiva dalla potenza all'atto, non già nel passaggio da uno stato di sentimento a un'altro stato pure di sentimento. Si soggiungerà: La sen-

sazioni speciali sono un atto secondo; ma gli atti secondi suppongono un atto primo che all'essenza appartenga. Dunque le sensazioni speciali suppongono un sentimento primitivo essenziale, fondamentale. Rispondo che gli avversarii equivocano colla parola *atto*, la quale può prendersi 1° in quanto significa ciò che sostanzialmente costituisce una cosa nell'essere suo, 2° in quanto significa la facoltà per cui la sostanza è resa capace di agire, 3° in quanto significa la stessa azione della facoltà fatta capace di agire. Perchè l'argomento reggesse bisognerebbe che le sensazioni, come atti secondi, supponessero un atto primo presa la parola atto nel terzo significato. — Ma invece esse suppongono un atto primo presa la parola *atto* nel suo significato primo e secondo. S'insisterà dicendo. Ma come è possibile un soggetto senziente senza un termine sentito? Rispondiamo non esser possibile certamente un soggetto senziente in atto senza un termine sentito; ma non ripugnare un soggetto in potenza senziente senza un termine attualmente da lui sentito. Altri argomenti sottilissimi potrebbero i rosminiani dedurre in favore della loro dottrina dal concetto che in più luoghi, sebbene non mai di proposito, Rosmini dà dello spazio. Ma se alcuno in parte lo ha fatto non sappiamo aver egli avuto gran seguito per le astrettezze della speculazione.— Noi se a Dio piacerà, ne parleremo nella Cosmologia.—

32. *Esame della terza sentenza* — Meno soggetta a difficoltà è la teoria rosminiana secondo che dal Tongiorgi viene modificata. Ma tuttavia le difficoltà che contro essa ci nacquero in mente appena ci fu spiegata non abbiamo mai potuto risolverle o afferrarne la soluzione in modo che ci acquietasse. Quindi, almeno per ora, non pos-

si=

siamo ricevere una tal dottrina per vera e per vera spacciarla. Si dice che l'anima sente se stessa con sentimento perenne e ad ogni altra affezione ad atto antecedente. Ma chi così ora dice non ricorre alle astrattissime e per me nebulose teorie dello spazio derivate da Kant; ma parte da altri principii. Abbiamo visto che il primo argomento arrecato in favore di questa sentenza desumesi dalla natura della facoltà sensitiva che è potenza necessaria e dalla identità del principio senziente coll'oggetto sentito. Ma questo argomento può evidentemente ritorcersi contro chi lo propone. Poichè se l'oggetto sentito nel caso nostro s'identifica col principio senziente questo non può sentir quello se non per via di riflessione; ma la riflessione non è propria del sentimento sibbene dell'intelletto. Dunque. Che se anche alla facoltà inorganica con cui si dice che l'anima continuamente sente se stessa si volesse concedere la riflessione, l'atto con cui l'anima riflessamente sentirebbe se stessa non potrebbe dirsi ad ogni altro anteriore; perchè gli atti riflessi seguono sempre un'atto diretto. - Ogni potenza infatti, come ogni forza, tendendo per natural movimento al di fuori, anche se possa ripiegarsi sopra se stessa, prima esercita la sua virtù su cose esteriori che sopra se stessa. Al secondo argomento poi con cui la prima proposizione è provata è facile la risposta dietro quello che abbiamo detto di un simile argomento arrecato dai rosminiani. È vero che l'anima non può sentir come sua una affezione qualunque senza sentire se stessa; ma questo prova solo che quei due sentimenti sono necessariamente tra loro lega-

ti, non già che il sentimento di se deve precedere il sentimento della sensazione che come suo il soggetto senziente sperimenta. Ecco dunque che la prima proposizione del chiarissimo Autore non sembra dimostrativamente provata. Ma dalla stabilità di questa dipende la sicurezza della seconda; poichè nel primo argomento con cui questa si prova non si fa che un'applicazione di ciò che nella prima si suppone dimostrato; e il secondo argomento desunto dalla esperienza, prova solo che noi sentiamo non l'anima nostra soltanto; ma anche il corpo nostro; non già che un tal sentimento del corpo nostro preceda ogni esterna sensazione, e di ogni esterna sensazione sia fondamento. –

35. Conclusione = Dalle cose fin qui discorse apparisce chiara la nostra opinione, la quale è che in noi non può darsi un sentimento continuo o perenne il quale sia fondamento di ogni altra sensazione. Tuttavia vediamo che la sensibilità interna non solo come potenza; ma anche nel suo esercizio preceda la esterna in quanto sente prima degli oggetti esterni non pochi fatti fisiologici che in noi avvengano. Quindi ne deduciamo che, sotto qualunque rispetto si considerino le facoltà passive animali, ragion vuole che prima dicasi della sensibilità interna, poi della sensibilità esterna e finalmente della fantasia. –

= Art: 3. =

= Della sensività interna =

36. = Il senso intimo è quella facoltà dell'anima umana per

cui l'anima stessa sperimenta come suo quanto in esso succede. Di esso abbiamo parlato già nella critica ivi avendo dimostrato essere esso sempre verace nel riferire che fa i fatti interni. Ora ne dobbiamo investigare più intimamente la natura. — E siccome è ormai fuori di dubbio che i fatti da esso riferiti sono reali e non illusorii o alterati cerchiamo primieramente se questi fatti e li riferisca in relazione coll'uomo interiore, e dietro questo, se riferisca lo stesso soggetto cui essi ci riferiscono. Finalmente diremo della natura dei suoi atti e del principio da cui derivano. —

37. L'osservazione interna risolve completamente la prima questione. Difatti noi sentiamo e diciamo che i fatti interni avvengono dentro di noi. Sentiamo e diciamo tal sentimento è mio, è mio tal pensiero, è mio tal volere, sono io che sento, io che penso, io che voglio. Ora ciò ci riferisce il senso intimo e la coscienza lo percepisce. Dunque il senso intimo riferisce i fatti interni in relazione alla realtà dell'uomo interiore. —

Nè contro questo fa la teoria falsissima di Condillak secondo cui l'io il soggetto delle sensazioni non sarebbe che il complesso delle sensazioni medesime; perchè riferendo il senso intimo le sensazioni medesime, riferirebbe per conseguenza anche il soggetto che di esse resulta. E di più è a notare che il senso intimo non ci riferisce le sensazioni solo in relazione al soggetto; ma anche in relazione all'oggetto loro almeno confusamente, se provengono da un che posto fuori di noi. Quindi è che il senso intimo, supposti i sensi esterni, ci mette in comunicazione anche col mondo esteriore e mediatamente anche con Dio —

38. Dalla soluzione della prima questione immediatamente dipende la soluzione della seconda. Poichè se le sensazioni il senso intimo le riferisce non isolate e distinte dal soggetto; ma concrete e in relazione alla realtà dell'uo-

mo interiore ne segue che riferisca lo stesso uomo interiore che è di quelli il soggetto. È impossibile infatti riferire una relazione senza riferire i termini che la costituiscono. Di più l'esperienza dimostra che *l'io* è fra le primissime idee che in noi si svolgono. *Io* infatti fu tra le prime parole che proferimmo appena ci si snodò in bocca la lingua. Il bambino ne ha così viva coscienza che a tutti i suoi discorsi aggiunge l'*io* e per maggior efficacia dopo il verbo lo pone e dice; *non son brutto io*, *son bello io*, *lo voglio io*. Ora chi se non la coscienza dà al bambino tal cognizione? E la coscienza donde se non dal senso intimo l'acquista? È incredibile che il fanciullo appena snoda la lingua abbia già i fatti interni diligentemente osservati e da quelli argomentando abbia dedotta la conoscenza *dell'io*. Che anzi è impossibile; perchè se il senso delle nostre affezioni non fosse sempre col senso del soggetto congiunto non sarebbe ad alcuno possibile per via di riflessione giudicare se essere sempre e unicamente quegli cui le varie e successive affezioni sperimentate si riferiscono; e quindi sarebbe impossibile potersi formare l'idea dell'*io*. Differenziandosi infatti le affezioni interne le une dall'altre, e l'una venendo e passando dopo dell'altra non sarebbe ad alcuno possibile riferirle ad un soggetto identico ed uno senza sperimentare col sentimento di quello un che costante e invariabile in cui tutte ineriscano. Dunque non potendo mettersi in dubbio la conoscenza di noi medesimi, e non potendosene che dal senso intimo trarre l'origine, ne segue 1.° esser falsa la dottrina di Reid e di Rosmini, colla quale si afferma per mezzo del senso intimo conoscersi solo delle modificazioni ed acquistarsi cognizione del soggetto solo per raziocinio argomentante dal principio istintivo: ogni modificazione suppone un soggetto cui inerisca. Ne segue secondo essere innegabile la nostra tesi colla quale *affermiamo* riferire *il senso intimo non solo le affezioni del soggetto; ma lo*

stesso soggetto. –

39. = Quindi oggetto del senso intimo sono i fatti fisiologici che avvengono in noi e son capaci di eccitare una sensazione di se, le sensazioni esterne in quanto modificazioni del soggetto, e conseguentemente lo stesso soggetto. Determinato l'oggetto del senso intimo resta a investigare la natura del suo atto e quella del principio che lo costituisce. Ma del primo per esperienza abbiamo notizia molto confusa e imperfetta, e solo possiamo dire che ci è causa di piacere o di dolore. Per raziocinio poi non possiamo dedurre altro, che provenendo esso, come vedremo, da un principio organico e quindi in parte semplice e in parte esteso, deve includere, come in generale ogni sensazione, anche corrispondente alla natura di queste due parti, estensione cioè e semplicità. – Quanto poi al principio da cui deriva i filosofi si son divisi in quattro opinioni principali che esamineremo brevemente. –

40. = La prima è dei Neoplatonici (1) degli Stoici (2) e di alcuni moderni, i quali dicono le sensazioni essere prodotte dalla facoltà sensitiva; ma il sentimento soggettivo di esse sensazioni averlo l'anima, in quelle incrisiano colla stessa sua essenza. Ma questa dottrina è evidentemente falsa; perchè essendo il sentimento delle sensazioni un'azione dell'anima, e niuna operazione potendo come azione dimostreremo emergere immediatamente dall'essenza

---

(1) V. Plotino Enn. IV. lib. VII. c. 6. V lib. III c. 12.

(2) V. Laerzio Lib VII segm 52, Stob. App. XX p. 9 ed Gaisford Oxonii 1822 =

dell'anima senza l'uso di alcuna sua potenza un tal sentimento ri chiede una facoltà interna da cui nasca, e non si può spiegare dicendo ne l'essenza dell'anima suo principio immediato. Dunque il senso intimo, quello cioè che ha il sentimento delle sensazioni è facoltà dell'anima; non già è costituito dall'essenza stessa dell'anima. —

La seconda opinione è di Condillac (1) e dei suoi seguaci i quali affermano, coi medesimi atti con cui i sensi sentono, sentire ancora le sensazioni. Ma anche questo ripugna; perchè le sensazioni terminano in un che posto fuori dell'organo sensiente e il sentimento delle sensazioni termina in un che posto entro il soggetto sensitivo. Tutti poi convengono che una stessa operazione non può nel tempo stesso non può avere per intenzione prima e immediata due termini opposti, quali sono un che di fuori al soggetto senziente e un che entro il soggetto medesimo. È impossibile infatti che uno stesso movimento abbia dire zioni opposte. —

La terza opinione è di coloro i quali affermano il senso intimo essere una facoltà speciale; ma esser essa non di ordine animale, sibbene d'ordine intellettuale. Ma anche questo non può ammettersi; poichè l'intelletto è facoltà inorganica e la sensibilità interna animale è facoltà essenzialmente organica. Ha infatti per termine un che immateriale rivestito di forma materiale. —

La quarta sentenza è quella che dice essere il senso interno facoltà

---

(1) Essai sur l'origine des connaissances humaines p. 1. sect. 2. c. 1. §. 13. 14. 16. =

organica e questa sempre la vera; poichè essendo comune a noi ed ai bruti non può stare come osservò già S. Agostino (1) che legata ad organi materiali. Oltre di che avendo per termine se non un oggetto affatto corporeo; certo un oggetto immediatamente, anzi immateriale accompagnato sempre da una immutazione materiale dell'organo, essa necessariamente deve essere ad organo materiale legata. —

= Art: 4. =

= Della sensività esterna =

40. Dalla facoltà sensitiva interna deriva la sensività esterna. E' adunque naturale che dopo aver detto di quella debba parlarsi di questa. E siccome ogni facoltà è determinata dal suo oggetto e la cognizione di questo chiarisce la natura dell'atto, dall'oggetto della sensività esterna e non dall'atto, nè dal subietto che sul primo e sul secondo è fondato, dee principiare la presente investigazione. —

41. = Sarebbe però inutile parlare dell'oggetto della sensività esterna se essa fosse tutta soggettiva e non fosse anche oggettiva, e in quanto tale, non riferisce realmente la causa esterna che la eccita. Principiamo dunque collo stabilire queste verità preliminari. —

I. La sensazione è soggettiva e oggettiva. E di vero sentire è opera

(1) De liber. arbitrio Lib. II c. 10. =

zione che avviene nel soggetto e include una modificazione di esso. Ma sentire senza un termine sentito ripugna; perchè sentire è sentire qualcosa. Dunque la sensazione è anche oggettiva. E infatti suo oggetto è il suo termine. —

II. La sensazione in quanto oggettiva involge una percezione, la quale avviene per la specie sensibile dagli agenti esterni nel senziente causata. Infatti, quanto alla prima parte; dicesi percezione e in generale cognizione ogni atto immanente con cui si avverte e si fa noto al soggetto cui l'atto appartiene qualche cosa. Ma tale è evidentemente la sensazione. Dunque. Ad alcuni, quantunque dicano la sensazione percettiva, non va che la medesima dicasi cognizione. Ma oltrechè questo è contro il parlar comune, l'uso dei classici, degli antichi filosofi e massime di Aristotele e di S. Tommaso (1) che spessissimo dicono la sensazione cognizione sensibile, non ha in suo favore valevole argomento. Dicono infatti 1° in tal modo si confonde il senso coll'intelletto. R. Nego; perchè la conoscenza sensibile in ordine alla intellettiva a) è difettiva quanto all'atto, perchè incapace di giudizio (S. Tomm. Lib. I. Post. lec. II III.) b) è difettiva quanto all'oggetto; perchè non si estende al di là dei corpi — (S. Tom. 1. p. q. 78. a 3); c) è difettiva quanto al modo; perchè nei corpi stessi non apprende che il solo individuo (S. Tom. q. 78. a 3 q. 84 a 1) d) è difettiva quanto al principio; perchè richiede il soccorso di organi ester=

---

(1) V. 1. p. q. 80. a 2. q. 77. a 3. Gli avversarii si studiano di provare il contrario osservando che S. Tommaso 1° nega ai sensi il giudizio. Ma R. che non c'è solo il giudizio nella cognizione: vi è infatti anche la percezione della quiddità e dell'individuo. (S. Tom. 1. p. q. 16.

ni (S. Tom. q. 87. a 3. q. 75 a 2. De anima Lib. I lect. III). Dicono 2.° Se il senso conosce, può anche giudicare. R. Se il giudizio s'identifica secondo che vogliono gli avversarii, colla percezione conc.; altrimenti suddistinguo. Se il senso conosce e sa di conoscere conc. Ma questo ripugna; perchè al senso ripugna la riflessione. Se conosce e non sa di conoscere neg. Dicono 3.° Se il senso conosce, conosce l'oggetto da sè distinto. — Dunque conosce il relativo e però con atto riflesso. R. Dist. l'ant. conosce l'oggetto da sè distinto conc.; _come_ da sè distinto neg. Questo sarebbe conoscere il relativo. Dicono 4.° Ma dunque il senso conosce l'universale. R. Se per universale s'intende l'individuo indefinitamente imitabile conc. Se s'intende il vero universale, che è quanto dire ciò che è uno e può trovarsi moltiplicato in più nego. (1) =

Quanto alla _seconda parte_ è facile la dimostrazione perchè onde l'oggetto esterno si comunichi al senziente e ne ecciti la sensazione e la percezione è necessario che l'oggetto si comunichi al senziente secondo la sua

---

a 2) 2° osservando che il Santo nega ai sensi la percezione delle quiddità. Ma R. che oltre la percezione delle quiddità c'è la percezione dell'individuo (S. Tom. 1. p. q. 80. a 3. q. 78 a 3) 3° osservando che il S. Dottore dice l'essere primo inteso. Ma R. in relazione alla conoscenza dell'intelletto conc. in relazione alla conoscenza presa generalmente nego. — (S. Tom. 1. p. q. 85. a 3) Altri dicono essere il Santo per avere attribuita la conoscenza ai sensi caduto nel sensismo. Ma questo tanto è inetto che neppure merita confutazione. V. Contra Gent. lib. 2. c. 66. _V. Risposta ad un dotto e cortese Lombardo sulla conoscenza intellettuale di Matteo Liberatore._ —

(1) V. M. Liberatore Conoscenza Intellettuale v. I Dell'Ente ideale art. VII. —

realtà, o che gli si comunichi per mezzo di una sua somiglianza. Ma il primo è assurdo; poichè il senziente nelle sensazioni assorbirebbe la realtà dei sentiti. Dunque bisogna appigliarsi al secondo. Ora il secondo può concepirsi in due modi; che cioè dai corpi si stacchino delle immaginette e penetrino nei sensi, ovvero che i corpi agendo sui sensi vi producano una impressione tale, che, come l'effetto e l'operazione fanno conoscere la causa, faccia percepire e distinguere gli oggetti. Ma la prima ipotesi non si può ammettere; perchè se non si riduca alla seconda, è contraria alla fisica. Dunque resta la seconda. Ma una tale impressione è ciò che noi diciamo *specie sensibile* (1). Dunque per mezzo della specie sensibile deve spiegarsi la percezione sensitiva de' corpi.

Possiamo ora passare a definire direttamente dell'oggetto della esterna sensività.—

§ 2.= 1° *La specie sensibile non è l'oggetto della sensazione*; ma *è il mezzo per cui tal sensazione si effettua*. Difatti quanto alla *prima parte* la specie sensibile è ciò che informa la potenza sensitiva acciocchè eciti la sensazione. Dunque la sensazione emerge dalla potenza sensitiva informata dalla specie sensibile come da unico principio formale. Dunque onde la specie sensibile fosse oggetto della sensazione sarebbe necessario che questa fosse atto riflesso percipiente almeno in parte il principio onde deriva. Ma questo ripugna perchè le potenze sensitive sono incapaci di riflessione e di più noi qui parliamo di un operazione primaria in ordine al suo termine, e non di un operazione riflessiva. Dunque la specie

---

(1) Dagli antichi era detta *species sensibilis naturalis* l'impressione sull'organo, e *species sensibilis intentionalis* l'impressione sulla facoltà sensitiva. Ma è chiaro che solo per considerazione mentale queste due specie si distinguono. =

sensibile non può essere il termine e l'oggetto della sensazione. L'esperienza il conferma. Poichè quando diciamo vedere, udire, odorare, sentire, toccare non intendiamo dire che vediamo i movimenti dei raggi luminosi eccitati nella retina; ma bensì l'oggetto donde partono quei raggi. E tanto ciò è vero che la modificazione soggettiva per la unità e rapidità dei fenomeni esterni che tutti attirano l'attenzione, senza che l'avvertiamo e non pare uscire. Lo stesso è a dire quanto all'udire, poichè non diciamo di udire le vibrazioni o giunzioni che avvengono nel nostro orecchio; ma le armonie musicali. E ciascuno fa distinguere il suono dalla modificazione soggettiva che esso produce nell'organo quando questo sia colpito da strepito ingrato così lo offenda e lo laceri. Nè diversa è la cosa quanto all'odorare e al sentire i sapori di che avremo a dire più sotto. Ma ognuno più facilmente ciascuno distingue la grata sensazione che produce una mano che dolcemente carezza dalla sensazione della medesima mano. È chiaro dunque che quantunque in ogni nostra sensazione vi siano due termini, la modificazione cioè soggettiva e l'oggetto esterno, pure il vero termine, l'oggetto della sensazione non è la modificazione soggettiva, la specie sensibile; ma la causa esterna di tale modificazione. Tuttavia e passiamo alla 2a parte, giacchè abbiamo visto di sopra essere le specie sensibili necessarie per la sensazione se esse non sono il termine della medesima saranno il mezzo per cui essa si effettua e la potenza sensitiva apprende il suo oggetto. Bisogna però non confondere mezzo con mezzo; poichè triplice è il mezzo di cognizione e qui non parliamo che di uno. Non parliamo cioè nè del mezzo detto sub quo che suppone la potenza senza del quale varrebbe a percepire questo o quello; nè del mezzo che dicesi in

quo, che per la cognizione che da di se stesso fa conoscere qualche altra cosa; ma solo parliamo del mezzo quo per cui si conosce questo o quel l'oggetto. Ciò premesso ecco la dimostrazione. Intanto il senso percepisce gli oggetti in quanto è da essi modificato; poichè la percezione sensibile nasce dal connubio dell'attività dei corpi esterni agenti sugli organi animati coll'attività vitale del soggetto senziente. Ora una tal modificazione è ciò che noi diciamo specie sensibile. Dunque è per mezzo della specie sensibile che il senso percepisce il suo oggetto e è costituita la sensazione. Da questo poi è manifesto =

a) che la specie sensibile differisce dall'impressione organica solo per distinzione di ragione; poichè i corpi non agiscono sull'organo solo; ma sull'organo animato. Dalla sensazione poi si differenzia come il determinante la facoltà ad un atto si differenzia dall'atto.–

Per questo gli antichi dicevano specie sensibile impressa (species sensibilis impressa) l'impressione sull'organo, e specie sensibile espressa (species sensibilis expressa) la stessa cognizione sensitiva.–

b) E' pur manifesto che tra l'impressione sull'organo animato e la sensazione vi è nesso non solo di concomitanza; ma di vera causalità; poichè come l'oggetto esterno è causa della sensazione. E' dunque falsa la dottrina di Reid e della scuola scozzese che dietro le teorie di Hume insegna il contrario (1). E è falsa la sentenza di Leibniz che le sensazioni si succedono in modo che l'antecedente è causa della susseguente. (2)

---

(1) V. Stewart Phil. of the hum. mind. v. I.

(2) Wolfio teolog. natur. P. II. §. 644. 645.

2° Oggetto delle sensazioni sono le qualità sensibili dei corpi considerate non nella loro parvenza; ma come attitudini o forze nei corpi esistenti.–

La prima parte è una conseguenza delle cose fin qui discorse, poi che abbiamo visto essere la sensazione non solo soggettiva, ma anche oggettiva, e in quanto oggettiva aver per termine non la specie sensibile; ma la forza esterna che la produce. Ora è chiaro che la vista vede per la qualità del colore, l'udito ode per la qualità del suono, l'odorato odora per la qualità odorifera, il gusto sente per la qualità gradevole o disgradevole al palato e il tatto tocca, per la qualità della resistenza; perchè la vista non vede mancando i colori, l'udito non ode le cose prive di suono, l'odorato non odora le cose inodore, il gusto non sente le cose insipide e il tatto non tocca le cose inestese e inresistenti. Quanto alla seconda parte innanzi tutto bisogna chiarir bene lo stato della questione.–

Le qualità dei corpi possono considerarsi sotto doppio aspetto, in quanto esse sono nei corpi e in quanto hanno dei rapporti coi nostri sensi.– Nel primo caso sono dette _reali_ e nel secondo _sensibili_(1)– A questa distinzione è subordinata l'altra dopo Cartesio(2) e Loke(3) frequentissima in qualità _prime_ e _secondarie_.–

---

(1) V. Martin Introduction a l' Istoire des Sciences, physiques dans l'antiquité. P. 2 c. XIX. p. 73 Paris 1849.–

(2) Med. IV. Princips de phil. §. 65-76. Cartesio non è inventore di tal divisione trovandosi quanto alla sostanza nei più antichi filosofi greci (V. Sesto Empirico Adv. Mat. 2. 184 – Galeno Elem. sec. Hipp. 1. 2. Chauvet Des Theories de l'entendement humain. lib. 1. c. IV. Aristotele De Gen. et corrup. L. I c. 1.

Non tutti però con tali nomi intendono la cosa stessa. Alcuni chiamano qualità prime le chiamano qualità reali, e seconde le qualità sensibili. Altri dicon prime quelle qualità essenziali di cui i corpi non possono essere spogliati senza distruggerne la natura, e secondarie quelle che possono essere e non essere nei corpi salva la loro esistenza anzi natura. Altri, e sono i veri seguaci di Cartesio e di Locke chiamano qualità prime quelle che dicono avere obiettiva e reale esistenza nei corpi e per conseguenza sono veramente oggettive, e qualità seconde quelle che considerano come mere affezioni del soggetto e però sono meramente soggettive. Ma questo non regge; perchè gli odori, i sapori, i suoni eccetera non sono meramente soggettivi; ma sotto un aspetto sono oggettivi e sotto un'altro soggettivi. Sono cioè, secondo che insegnò già lo Stagirita (1) soggettivi se si considerano in atto, ma sono oggettivi in potenza (2). E di vero se nei corpi non vi fossero certe attitudini e disposizioni naturali capaci di eccitare quelle sensazioni che chiamiamo suoni, odori, sapori e va dicendo, come potrebbero nascere nell'animo? Altri finalmente, come il Garnier ed il Galluppi negano la ragionevolezza della distinzione; poichè il primo crede che ogni qualità dei corpi sia oggettiva (3) ed il secondo afferma che tutte sono relative (4).

De sensu et sensibili c. 4. – Degerando Histoire comparée des systèmes de philosophie p. 1. c. VIII. V. II. p. II. 2.a Ed. Paris. 1822 –

(3) Essai sur l'entendement humain Lib. II. c. 8. §. 9. 10. –

(1) V. S. Somm. Cont. Gentes Lib. I. c. 29. – 31. –

(2) Rosmini Psicologia p. 2 lib. I. c. II. a VII. Vol. II. p. 9. Napoli 1858. –

(3) Traité des facultés de l'ame lib. IV sect. I c. III. §. 13. to. II. p. 108 e seg. –

(4) Elem. di Filos. Vol. II. §. 17. Messina 1830. –

Ma a torto ambidue; poichè quanto al primo, i suoni, gli odori, i sapori sono soggettivi in atto e oggettivi in potenza, e quanto al secondo negata la realtà delle qualità prime e seconde è inevitabile l'idealismo a cui per questa via giunse Hume e Berkeley. Difatti le qualità prime rampollano immediatamente dalla intrinseca costituzione de' corpi. Dunque negandone la realtà vien negata la realtà da cui immediatamente e necessariamente derivano. Le qualità poi seconde sono quelle per cui percepiamo i corpi. Se dunque queste almeno in potenza non sono reali ed oggettive neanche oggettiva sarà la nostra percezione sensibile. Ma lo stesso Galluppi insegna che negata l'oggettività della percezione sensitiva l'idealismo e lo scetticismo sono inevitabili. Dunque la negazione della realtà delle qualità secondarie mena alle stesse perniciose conseguenze della negazione delle qualità prime (1). Premesse queste nozioni veniamo alla dimostrazione della tesi –.

Dalla prima parte è chiaro che oggetto delle sensazioni sono le qualità sensibili dei corpi; ma queste non lo sono nella loro parvenza, cioè considerate in atto, poichè sotto questo aspetto sono la stessa sensazione. Dunque lo sono in po=

---

(1) Reid ha diligentemente investigate le differenze che passano tra le qualità prime e le secondarie. (Oeuv. comp. ed Jouffroy tom. III. p. 278.– 279 –289 –290 t. II. p. 41– 42.– 317. V. Garnier Critique de la philosophie de Th. Reid p. I. p. 13–14; p. II p. 73. e seg. Paris. 1840.– Buchon c. III. t. I. p. 189. e seg. ed. Bruselles – Le principali sono queste 1° Le primarie sono quelle nei corpi considerati in se stessi, e le secondarie sono in essi considerati in relazione ai sensi.– 2°. Le primarie sono condizione delle secondarie.– 3°. Le secondarie sono sensibili e le primarie intelligibili e dedotte per raziocinio.– 4°. Le secondarie si conoscono distintamente e immediatamente, le secondarie mediatamente e indi=

tinga cioè come attitudini o forze realmente esistenti nei corpi. Questa dottrina è antichissima e la troviamo chiaramente spiegata da Galileo nel Saggiatore e nello stesso Lucrezio che così scrive — « Sed ne forte putes solo spoliata colore — Corpora prima manere, etiam secreta teporis — Sunt ac frigoris omnino, calidique vaporis — Et sonitu sterile, et succo jejuna feruntur — Nec jaciunt ullum proprio de corpore odorem — »

Dalle cose fin qui disputate ne segue che noi 1° nelle sensazioni sentiamo di essere passivi e quel che sentiamo è una qualità sensibile, una forza in atto. Ma 2° questa forza in atto sentiamo che è in un che esteso; perchè la percezione sensibile termina sempre in un che moltiplice. Quindi 3° il concetto di corpo che è un che esteso e resistente al tatto, o come altri dicono una unione di forze costituenti una estensione. Dalle due qualità costitutive della forza e della estensione derivano tutte le altre prime come la figura, il numero, la divisibilità, l'impenetrabilità, la mobilità, e tutte le secondarie come gli odori, i sapori e va dicendo —. Questo quanto agli elementi oggettivi della sensazione. — Quanto poi agli elementi soggettivi noi nelle sensazioni ci sentiamo modificati. Tutto ciò 3° che costituisce la sensazione considerata come modificazione del senso animale e non nella ragione onde vien cagionata è soggettivo. Quindi soggettive sono tutte le qualità sensibili considerate nella loro presenza ossia in atto. Ma 4° sentire senza piacere o dolore è impossibile, perchè sarebbe un non sentire « Quisquis enim sentit » disse Cicerone, quemadmodum sit affectus, eum necesse est aut in voluptate esse

---

stintamente. —

enti in dolore. (1) Dunque anche il piacere e il dolore che nelle sensazioni si rammenta è delle sensazioni elemento tutto soggettivo. Siamo noi infatti il soggetto in cui è il piacere o il dolore (2). Finalmente 4° è evidente che la sensazione nella sua indivisibile unità dice rapporto e al senziente e ad un esteriore sentito. Sotto questo aspetto è percezione e sotto questo è apparenza o modificazione piacevole o dolorosa secondochè risponde o no all'ordine interno di natura e è oggetto del senso intimo.—

3.° Le qualità sensibili dei corpi sono oggetto della percezione non indipendentemente dai corpi di cui son qualità; ma in quanto sono in essi. E di vero essendo le qualità sensibili nei corpi e non separate da essi, onde il senso potesse percepirle senza percepire i corpi bisognerebbe che per un atto di astrazione le separasse dal loro soggetto.— Ma questo è impossibile; perchè i sensi, come facoltà organiche, non possono concepire che il concreto e corporeo e quindi sono incapaci di qualunque atto astrattivo.— L'esperienza conferma il raziocinio. Poichè noi siamo ben consapevoli che non vediamo dei colori, ma un corpo colorato, nè tocchiamo che un corpo resistente, nè sentiamo che un corpo gradevole o disgradevole al palato. Ma dicono: avvi chi si comprimendo o fregando fortemente gli occhi vede anco allo scuro baleni di luce, avvi chi in certe malattie si sente sussurrare agli orecchi

---

(1). De finibus.—

(2). È facile a spiegare come le sensazioni siano piacevoli o dolorose. Noi abbiamo dimostrata l'esistenza del sentimento fondamentale corporeo. Esso non può essere doloroso, poichè essendo il dolore un sentimento contrario a natura e nascendo da un disordinamento corporeo, se fosse doloroso ne seguirebbe che il nostro corpo sia permanentemente disordinato. Il che è contro natura e contro ragione, perchè il disordine suppone l'ordine. Dunque non potendo essere indifferente è piacevole. Nè si dica che noi sentiamo, poichè ben lo sentiamo quando in

suoni particolari e sappiamo che per indisposizione di stomaco si sente amarezza. Rispondo che per la tesi presente queste difficoltà provan troppo e però non provan nulla. Ma rispondo direttamente e dico, quanto alla prima obiezione, che per la compressione o il fregamento degli occhi si eccitano onde luminose nell'aria, e però l'occhio non può percepire che queste. Quanto alla seconda possiamo dire che ciò dipende da onde sonore eccitate da una causa intrinseca inavvertita che percuote il timpano. – Quanto alla terza l'amarezza sentita per indisposizione di stomaco dipende da quella patina amara che sulla lingua si stende e che ben si avverte. – È adunque indubitato che i sensi percepiscono le qualità sensibili quali inerenti al loro soggetto. Da questo poi ne segue che la percezione sensibile è <u>immediata</u>. Poichè la sensazione esterna non può stare senza un sentito. Questo sentito non può essere la modificazione organica o la specie sensibile; perchè questa è sentita dalla sensibilità interna e noi parliamo della esterna. Non può essere la stessa sensazione, altrimenti saremmo in un circolo. Dunque sono i corpi. Ma in quanto la sensazione esterna involge la rappresentazione dei corpi dicesi immediata. Dunque la percezione sensitiva piena è immediata. – E solo la percezione sensitiva immediata può menare a una spiegazione sicura della percezione intellet-

---

esso avviene qualche modificazione. Dopo un dolor di capo p. e. cessato immediatamente ci [illegible] [illegible]. Nè tal piacere è la cessazione del dolore, perchè la semplice cessazione del dolore dà indifferenza; nè il piacere consegue sempre la cessazione del dolore. Esso è un sentimento positivo conforme a natura. Dietro tutto questo ecco l'origine del piacere o del dolore nelle sensazioni. Quando per la impressione esterna o per qualsiasi interna mutazione il nostro organismo è modificato secondo la intrinseca sua disposizione, la sensazione è piacevole e consiste sotto questo rapporto in un accrescimento della piacevo-

tivale della reale esistenza dei corpi. Ma di questo ne parleremo altrove.

4°. Quantunque tutti i sensi percettivi tuttavia solo il tatto e la vista per se stessi chiaramente distinguono il soggetto dall'oggetto. La tesi proposta ha tre parti. Nella prima diciamo che tutti i sensi sono percettivi; ma questo per le cose fin qui in questo numero disposte non ha bisogno di ulteriore dichiarazione. Nella seconda affermiamo che il tatto e la vista per se stessi chiaramente distinguono il soggetto dall'oggetto. Nella terza in ultimo neghiamo potersi il medesimo asserire degli altri tre. – Omessa per le ragioni dette la parte prima, passiamo alla seconda e primieramente quanto al tatto. –

Del tatto – Il tatto è il senso più esteso. L'oggetto suo principale è la resistenza dei corpi; ma poi percepisce il caldo, il freddo, il ruvido, il liscio, l'umido, il secco, il molle, il duro, la puntura, la percossa, il dilético, la graffiatura, la lacerazione e va dicendo. E siccome queste sono affezioni tanto tra loro diverse da non potersi unire sotto un'unica classe non senza ragione con S. Tommaso (1) possiamo dire essere il tatto uno di genere; ma specificamente diversi in molti sensi, i quali peraltro non si dividono tra loro quanto all'organo, ma si accompagnano per tutto il corpo: e però la

---

legge del sentimento fondamentale. Al contrario se l'alterazione dell'organismo animale è contro la intrinseca sua costituzione la sensazione è dolorosa, e sotto questo rispetto consiste in un'alterazione disordinata del sentimento fondamentale. Così i Rosminiani dietro Rosmini. Del resto, anche prescindendo dal sentimento fondamentale, è indubitata la spiegazione.

(1) 1. p. q. 8 a. III ad. 3.

loro distinzione non apparisce. Tuttavia tutte quelle funzioni si riducono a due che sono il tatto ed il toccare.- Il tatto è oggettivo e ha relazione col piacere o al dolore che può negli organi eccitarsi. Il toccare ha relazione diretta ai corpi esterni e alle loro qualità e unito specialmente al moto ci fa conoscere la grandezza e la forma. Ciò premesso ecco la dimostrazione.- Abbiamo dimostrato nei numeri antecedenti che la sensazione non avviene nel cervello ma negli organi. Or bene per l'organo del tatto sentiamo un esteso che resiste a quella parte di corpo che tocca, e noi evidentemente sentiamo che quell'esteso nè è il nostro io, nè è il nostro corpo o una parte di esso.- Se uniamo infatti la mano destra colla sinistra, chiaramente sentiamo che lo stesso io il quale colla mano destra percepisce la sinistra, colla sinistra percepisce la destra. Il che non succede affatto toccando un pezzo di marmo, di legno o di altro. Dunque il tatto evidentemente per se stesso distingue il soggetto dall'oggetto.-

Della vista = Il solo tatto non basterebbe ai nostri bisogni. Poichè non estendendosi esso al di là della lunghezza delle nostre braccia per evitare i pericoli saremmo costretti a stare immobili e in nessun modo potremmo evitare la violenza dei corpi che ci assaliscano. Per questo il Creatore ci ha dato anche la vista e l'udito.- Oggetto della vista è la luce coi suoi colori. Percepisce anche la grandezza, la forma, la distanza ed il moto, ma da sè sola non è sufficiente a darne cognizioni precise e sicure. Poichè la grandezza cresce o diminuisce secondo la distanza minore o maggiore dell'oggetto (1) la figura se l'oggetto sta fermo apparisce piana (2)

---

(1) Varia infatti l'angolo ottico che fanno sulla nostra pupilla i raggi tramandati dai due punti estremi dell'oggetto.-

(2). Così una sfera ci apparisce come un disco circolare piano variamente tinto e sfumato, ma

la distanza all'oscuro la crediamo maggiore se l'oggetto non è che poco illuminato (1) e la crediamo minore del vero se l'oggetto è lucente (2). Il moto poi dipendendo unicamente quanto alla sua visione dal movimento delle immagini dei corpi che si muovano nella retina, e potendo questo nascere tanto dal moto degli oggetti che danno le immagini, quanto dal movimento nostro (3) colla sola vista non possiamo affidarci a giudicarne. Quindi la vista bisogna educarla ajutandola col tatto. Così mentre per se non è capace che di percepire le figure piane, potrà anche senza molto avvezzarsi a discernere da queste e tra loro anche le solide; mentre da se non è capace di percepire convenien-

---

breggiato; un cilindro come una figura piana composta di due linee parallele tirate fra due curve; un cono come un triangolo a base circolare. La ragione poi è perchè i raggi non possono dipingere come è nella retina che quello che è ad essi normalmente opposto. Ciò infatti che non è ad essi normalmente opposto manda i raggi di sghembo e però nella retina si dipinguono obliqui. Per questo un cubo ci apparisce come un parallelogrammo ad angoli obliqui o come un trapezio.–

(1.) Per questo qualunque ombra o macchia al bujo ci par lontana e però la vediamo più grande del vero e ne abbiamo paura.–

(2) Per questo le fiaccole anche lontane di notte ci sembrano vicine.–

(3) Di qui le illusioni di chi va per mare che parendogli di star fermo vede allontanarsi la spiaggia; di colui che va per la strada ferrata cui tutto gli viene incontro e gli fugge a precipizio.–

tinente le brevi distanze tra cui si dà continuità di estensione potrà avvezzarsi a percepire come si deve le distanze non brevi e tutte quelle, come avviene per gli oggetti sospesi in aria, tra cui non è continuità di estensione; mentre nel giudicar della grandezza è illusa dalla distanza potrà contrarre l'errore (1) mentre col moto sembra dice muoversi chi stà fermo e star fermo chi si muove non potrà farci vedere quel che non è. Premesso questo passiamo alla *dimostrazione*. La vista non percepisce i colori astratti dall'oggetto colorato; ma li vede nell'esteso colorato. Ma l'esteso lo percepisce come da se distinto. Dunque la vista chiaramente distingue il soggetto dall'oggetto. La maggiore è evidente per le cose di sopra discorse. La minore si dichiara; poichè vedendo l'occhio anche per se solo la distanza, sebbene per se solo non sempre basti a misurarne con precisione la grandezza, e di più, mediante il moto, vedendo anche il volume senza che abbia bisogno del soccorso del tatto (2) è evidente che i solidi gli esteri da se divisi come tali dovrà vederli. In tali visioni infatti vede due estesi il corpo nostro che ci è sempre presente e inseparabile, e un altro o più altri corpi posti in un grande esteso che è il mondo il quale sebbene ci sia presente al tatto e alla vista, pure

(1.) Sono le illusioni cagionate dalla distanza che ci fanno apparire più bassi gli alberi più lontani in un lungo viale e i monti come cartoni ritagliati sull'orizonte. E per l'opposto è illusione cagionata dalla grandezza quella in cui un corto viale ci appar lunghissimo perchè gli alberi che lo fronteggiano vanno gradatamente crescendo.

(2) Difatti ogni solido è costituito di superficie non poste nel medesimo piano. Dunque per mezzo del moto l'occhio vedrà tali superficie in diversi piani collocate e però vedrà il solido.

lo vediamo da noi distinto e non lo sperimentiamo pel senso intimo co-
me sperimentiamo il corpo nostro. Dunque per la vista vediamo il
corpo nostro come nostro e gli altri corpi come separati da noi. Dun-
que la vista per se stessa chiaramente distingue il soggetto dall'ogget-
to. Ma dirano: coloro cui son tolte le cateratte e improvvisamente ac-
quistano la vista vedono gli oggetti aderenti alle pupille. R. Dunque li
distinguono dalle pupille; altrimenti non ve li vedrebbero aderenti.
Ma oltre questo il fatto è comunemente negato e l'esempio arrecato
dal Condillack da pochissimi, eccetto i sensisti, è ammesso. Di più
anche quando fosse vero non è lecito il passaggio dalla patologia
alla fisiologia. E questo fanno gli avversarii; poichè appena
son tolte le cateratte l'occhio non acquista immediatamente il suo stato
normale; ma ha bisogno e di avvezzarsi alle impressioni della luce e di
rendersi spedito nei suoi movimenti. Dunque anche quando il fatto obiet-
tato sia vero, non si può conchiudere che la vista nel suo stato normale non
valga a distinguere chiaramente il soggetto dall'oggetto. — Passiamo alla <u>ter-
za parte</u> della tesi enunciata. —

Dell'udito, dell'odorato e del gusto = Il tatto e la vista non basterebbero a
metterci in attinenza cogli oggetti che ci circondano. Solo l'udito nella oscu-
rità, può farci noti gli oggetti lontani o comunque fuori di noi e del-
la estensione del corpo nostro. Senza esso tutta la natura per noi sa-
rebbe muta. — Suo oggetto sono i suoni colle loro differenze di forza di to-
<u>no</u>, di <u>timpero</u>, di <u>articolazione</u>, di <u>direzione</u>. Educato poi dalla vista e dal
tatto ci fa distinguere il luogo da cui il corpo sonoro emette il suo suo-
no e la sua distanza (1) — Il gusto serve provvidamente alla conser-

---

(1) Qualche volta ci inganniamo quanto alla natura, distanza e luogo dei corpi sonori per ragione della somiglianza dei suoni e dell'<u>eco</u>, ma non è il senso che erra perchè esso

vazione della vita animale. Le cose nocive le rigetta; nel tempo di una cattiva digestione, rendendo sgradita ogni vivanda, quasi ci avvisa di stare in dieta, e ciò che una volta ci ha disturbato acquista per noi un sapore nauseante. – Lo stesso fine ha l'odorato di cui oggetti sono gli odori e serve a scegliere le vivande e a distinguere dalla insalubre l'aria salubre. Coll'ajuto degli altri sensi educato vale a farci conoscere anche la natura dei corpi odorosi (1). Veniamo alla <u>dimostrazione</u>. – Perchè l'udito, il gusto, l'odorato per se stessi chiaramente distinguessero, i suoni, i sapori, gli odori come tali, o che ne distinguessero la causa dei suoni, dei sapori, e degli odori. Ma è impossibile il primo, perchè gli odori, i sapori i suoni considerati in atto sono cosa soggettiva. È impossibile il secondo; perchè se si prescinda dal tatto l'impressione che la causa dei suoni, degli odori, dei sapori fa sui sensi è così latente che si confonde con una o con altra causa soggettiva. Dunque l'udito, l'odorato e il gusto per se stessi non distinguono chiaramente il soggetto dal loro oggetto (2). – Da questo però non segue che coll'ajuto degli altri sensi non possano chiaramente distinguere il soggetto

---

riferisce quella forza di suono, quella tempera, quella direzione secondo cui è percosso. – Erra la ragione <u>concludendo dall'apparenza sensibile che è un segno alla cosa significata che a volte manca</u>. Di qui tutte le illusioni dei sensi. –

(1) Da queste cose è nuovamente chiaro quali siano gli oggetti <u>proprii</u> dei sensi e quali i <u>comuni</u>, quali gli <u>immediati</u> e quali i <u>mediati</u>. –

(2) Di qui la distinzione delle sensazioni in <u>rappresentative</u>, <u>transitive</u>, <u>percettive</u>, e in non <u>rappresentative</u>, <u>intransitive</u> e <u>impercettive</u>. Le prime sono per se proprie della vista solo e del tatto. – E neppure sempre di questo perchè il freddo, il caldo e simili sono suo oggetto e non li rappresenta come cosa esterna. Le altre appartengono agli altri sensi e sotto un aspetto anche al tatto. Dalle cose dette è chiaro in che senso possa reggere tal distinzione. –

dall'oggetto. – Anzi è tanto certo che il negarlo si opporrebbe all'esperienza più sicura e più costante. –

43. Parlato dell'oggetto della sensività interna sì in generale che in ordine a ciascun senso resta a dire della natura degli atti di tal facoltà, e del soggetto onde essa è costituita. Del soggetto noi abbiamo già detto nell'articolo in cui abbiamo investigate le condizioni della sensività animale. Dell'atto ne abbiamo pure qualche cosa già discorso nei numeri antecedenti. Resta solo adunque a completare ciò che già abbiamo toccato. Quindi diciamo. –

1°. La sensazione è un fatto complesso resultante dall'attività degli oggetti corporei agenti sugli organi animati e dall'attività vitale del principio sensitivo a tale impressione reagente. – E di vero la sensazione o è originata dall'unica attività del soggetto senziente agente o necessariamente secondo che afferma Leibniz, o liberamente secondo che dice a Fichte; o è causata dall'unica attività di una causa esteriore o spirituale secondo che vuole Berkeley, o materiale secondo le teorie di Broussais e di Cabanis; o nasce dal connubio dell'attività esteriore coll'interiore. Ma la sensazione non può essere originata né dall'unica attività del principio senziente agente necessariamente o liberamente, né dall'unica attività d'una causa esteriore spirituale o materiale. Dunque nasce del connubio dell'una coll'altra. – La maggiore è evidente; perchè non c'è membro che possa aggiungersele. – La minore si dimostra. –

La sensazione non può essere originata dall'unica attività del principio sensitivo agente necessariamente o liberamente. –

Provo la prima parte. Se la sensazione dipendesse unicamente dall'attività dell'anima agente necessariamente noi dovremmo sempre sentire, perchè la causa necessaria produce sempre e necessariamente il suo effetto; e dovremmo sentire indipendentemente da ogni esterna impressione.

Ma la esperienza attesta tutto il contrario. Dunque. Si dirà che l'impressione de' corpi è condizione necessaria a farsi che il principio senziente sia eccitato ad agire, ma noi diciamo. Per una tale impressione il principio sensitivo è dunque determinato ad agire, poichè altrimenti non sarebbe per essa ad agire eccitato. Dunque non dipende unicamente dalla sua attività agente necessariamente la sensazione. Questa dottrina diventa anche più assurda riducendo il principio sensitivo a una virtù dell'anima sola. Poichè non può nella intima costituzione dell'anima, che è immateriale e incorporea, ritrovarsi necessità alcuna onde a rappresentarsi i corpi sia determinata. - Oltre di che, anche quando vi si trovasse, essendo una tale costituzione uniforme, costante ed intrinseca, non potrebbe rappresentare tanta diversità di corpi, e di corpi posti fuori di sè; ma la sua sensazione dovrebbe essere costante, uniforme e tutta soggettiva, e quindi dovrebbe rappresentare sempre il medesimo corpo e questo stesso dovrebbe rappresentarlo come posto in sè stessa e non come posto fuori di sè.

Provo la seconda parte - Ogni libero agente per determinarsi ad agire ha bisogno di conoscere già in qualche modo il fine che operando vuol conseguire. Dunque onde il principio sensitivo per l'influsso di libera volontà eccitasse in sè la sensazione, la rappresentazione dei corpi, sarebbe necessario che nell'individuo fosse già un indizio di tale rappresentazione. Ma questo non può darsi indipendentemente dalla sensazione. Dunque onde il libero arbitrio possa esser causa delle sensazioni è necessario supporre l'esistenza della medesima sensazione, il che è evidentemente contraddittorio. Di più. Se le sensazioni dipendessero dal libero arbitrio potrei averle ogni volta che voglio e potrei ogni qualvolta mi piaccia non averle. — Ma il fatto è contrario; perchè quantunque io ora desideri ardentemente

di sentire una bella armonia musicale, pure non mi è possibile sentirla; e quantunque gradirei sommamente di non sentire certi suoni dal flauto male eccitati in una camera vicina alla mia, pure mi tocca sentirli. E' chiaro adunque che la sensazione non può ripetersi unicamente dall'attività del principio sensitivo operante per l'influsso del libero arbitrio.–

Neanche può la sensazione esser causata dall'unica attività di un agente esteriore spirituale o materiale. È di vero la sensazione operazione vitale del principio sensitivo. Ma nessuna operazione vitale è possibile senza l'attività interna del principio di vita. Dunque la sensazione non può esser causata dall'unica attività di un agente esteriore spirituale o materiale. Di più la sensazione è atto della facoltà sensitiva. Ma è impossibile l'atto senza che la facoltà colla propria virtù concorra a produrla. Dunque. Oltrediciò come spiegano gli avversarii nel loro sistema l'origine della sensazione? Berkely dice che le rappresentazioni de' corpi sono eccitate in noi da Dio. Ma noi abbiamo nella Logica dimostrato esser questo impossibile; poichè, quantunque Dio sia onnipotente, pure non può operare in modo che alla veracità sua contradica.–

I materialisti poi con Broussais (1) riducono la sensazione a una mera impressione sugli organi del corpo nostro che per mezzo dei nervi comunicano col cervello. Ma noi abbiamo dimostrato di sopra non potere il corpo o qualunque altro principio materiale esser principio

---

(1). De l'irritation et de la folie T. I p. 262. 520. 579.– T. II. p. 63. 119.– Paris. 1839.–

Lit. Gozzani. Pisa.

costituito di sensazioni Cabanis (1) pone l'anima semplice e immateriale a soggetto delle sensazioni. Ma neanche questo basta; poichè l'anima si assume soggetto della impressione non opera; ma è l'agente esterno che opera su di essa. E la sensazione non è solo passiva; ma come operazione vitale è attiva.—

Dunque la sensazione è un fatto complesso risultante dall'attività degli oggetti corporei sugli organi animati, e dalla attività intrinseca di principio sensitivo a tale impressione reagente.—

— Art: 5: —

- Della Fantasia -

24. Oltre i fatti della sensività interna ed esterna, fin qui esaminati, l'osservazione interiore ne trova molti altri che in noi si producono passivamente per occasione di uno o un'altro stimolo eccitante il senso corporeo.—

E di vero ciascuno di noi è consapevole di potere immaginare a talento luci, fulgori, tenebre, armonie musicali, frastuoni, rumori; odori e sapori, ruvidità, durezza, mollezza, freddo, caldo, piaceri, dolori; in breve quanto può essere oggetto dei sensi esterni ed interni. (2) È poi chiaro che questi fatti interiori, che diremo

---

(1). Lettre posthume à M. F. sur les causes premieres avec des notes de M. Berard.— Paris 1824.

(2) È adunque falso che possa immaginarsi solo cose visibili, e solo a queste si

immagini o fantasmi quasi simulacri di sensazioni provate altra volta, non possono con queste confondersi, poichè ne differiscono per molti capi. — E dirò ne differiscono 1° per la intensità nella impressione o per la evidenza della rappresentazione. E chi infatti non sa quanto maggiore sia l'impressione di una bastonata bene assestata dalla immaginazione che se ne formi? Chi non vede quanto più evidente sia la rappresentazione che si ha di un prato verdeggiante e fiorito avendolo davanti agli occhi, di quella possa aversi immaginandolo? Si lo stesso dei sapori, dei suoni, degli odori. E qual può essere la ragione di tal differenza? Senza dubbio è questa. Perchè nelle sensazioni abbiamo presente l'oggetto reale che agisce sui nostri sensi e qualche volta violentemente; mentre nelle immagini o fantasmi l'oggetto reale manca. Inoltre 2° i fantasmi differiscono dalle sensazioni in ordine alla successione e dipendenza loro. — Perchè non possiamo avere le rappresentazioni sensibili senza subire una serie determinata di altre affezioni da noi indipendenti, come è evidente per chiunque voglia andare a vedere i magnifici dipinti p. e. del nostro Campo santo; mentre per contrario nei fantasmi possiamo a piacere passare da uno ad un altro senza subire serie alcuna determinata di altre affezioni, come è evidente per chi voglia rappresentarsi colla fantasia quei medesimi dipinti. E anche qui la ragione delle

---

esclude la fantasia. Pure neanche si può dire col De Gerando che per la fantasia possano riprodursi gli atti dell'intelletto e della volontà, perchè l'immaginazione o fantasia non si estolle al di sopra della vita sensitiva —)

differenza è la stessa; perchè cioè per le prime rappresentazioni è necessaria la presenza dell'oggetto, e non per le seconde. Di più 3.° differiscono per la variabilità loro; poichè le rappresentazioni richiamate possiamo, come ci piaccia, mutarle e rappresentarcene una o un'altra parte, non essendo la rappresentazione determinata dall'oggetto; mentre per la ragione contraria, ciò non è lecito nelle rappresentazioni sensibili. Aggiungi 4.° da questo seguirne che le rappresentazioni sensibili nelle medesime circostanze sono sempre le stesse; mentre le rappresentazioni fantastiche non sono legate a condizione alcuna. Finalmente 5.° i fantasmi differiscono dalle rappresentazioni sensibili quanto alla loro novità. In queste infatti se noi vogliamo ci possono rappresentar sempre oggetti nuovi; mentre quelli contengono solo immagini di cose note semplicemente riprodotte o al più in un modo o in un altro tra loro combinate (1). Di qui è che i ciechi a nativitate non possono avere immagine alcuna de' colori e è celebre il fatto di colui che disse immaginarli come suoni tenuissimi che esso non fosse capace di percepire. È chiaro dunque che le immagini e i fantasmi non possono confondersi colle sensazioni e la ragione fondamentale di lor differenza stà nella presenza o assenza dell'oggetto sensibile (2). Quindi sicome le facoltà si specificano pei loro atti, neppure possono ripetersi dalla stessa potenza. I filosofi hanno chiamata fantasia o

---

(1) S. Tom. Qq. Dispp. De Malo q. XVI. a. 11. ad 9. –

(2). Per lo che è impossibile che la fantasia rinnovi le stesse percezioni sensibili che sono la parte oggettiva delle sensazioni. La fantasia può rinnovar solo la parte soggettiva, le sensazioni fantastiche di piacere e di dolore cagionate dai fantasmi. Impor,

o *immaginazione* la facoltà cui i fantasmi si riferiscono (1). Ma siccome nei fantasmi troviamo la loro conservazione, la loro riproduzione, la diversa loro combinazione, e a volte la loro ricognizione, alcuni la potenza cui essi si riferiscono, sotto il primo e l'ultimo aspetto l'hanno detta *memoria sensibile*, sotto il secondo l'hanno chiamata *fantasia*, e sotto il terzo *immaginazione*. Molte e gravissime sono le investigazioni e le dispute che sotto ciascun aspetto presa questa più di ogni altra maravigliosa facoltà di riprodurre, riconoscere e variamente combinare le richiamate rappresentazioni sensibili, in ogni età ha dato luogo (2). Ma tale e tanto è il secreto in cui si avvolge che non ostante i lunghi studii e profondi degli ingegni più valorosi, resta ancora nell'oscuro più fitto. E forse non potrà chiarirsi mai; poichè il senso intimo non ci riferisce almeno chiaramente nè le cause che antecedono il suo giudizio, nè le condizioni che lo accompagnano. Tuttavia noi ci sforzeremo di raccogliere in breve quanto fin qui sembraci essere stato detto di meglio, rigettando quello che ci paja declinare dal vero. E prima di tutto ne parleremo in generale sì quanto allo stato di *veglia* che quanto allo stato di *sonno*; e poi aggiungeremo qualche cosa della differenza che passa fra quei due stati e delle maraviglie del sogno sogno sì naturale che artificiale. –

§ 5. – 1° La prima cosa che alla investigazione si presenta è se sul

---

tra tener ben distinte queste due cose. –

(1) S. Tom. 1.ª 2ª q. XV. a 1. –

(2) V. Muratori. Della forza della fantasia umana; Stewart Elements of the phylosophy of the human mind. –

mente le affezioni sensibili restino in un modo o in un'altro nel soggetto e vi si conservino fino alla riproduzione dei fantasmi, e per qual sia il modo in cui possono restarvi e vi si conservino. Quanto al primo è indubitato che in uno o in un altro modo vi debbono restare; altrimenti i fantasmi non sarebbero rappresentazioni sensibili richiamate e la fantasia potrebbe formare fantasmi senza bisogno che sieno precedute rappresentazioni sensibili, e quindi potrebbero i fantasmi rappresentare anche oggetti affatto nuovi. Quanto al secondo non può dirsi che restino nel soggetto le affezioni sensibili come tali, perchè la coscienza non potrebbe non riferirle. Neanche può dirsi che resti in atto nell'organismo ciò che determina le affezioni sensibili; perchè dovrebbero rimanervi anche le stesse affezioni. L'atto infatti segue sempre e necessariamente la causa necessaria posta nelle condizioni di agire. — È inammissibile adunque la sentenza di quelli che dicono rimanere nel cervello delle specie impresse dagli atti sensitivi dagli oggetti delle sensazioni. Tanto più perchè non si può immaginare con idee materialistiche che queste specie vi sieno impresse come in cera le impronte. Nè si può concepire, intendendo le specie sensibili in ordine all'organismo nel senso vero come nelle piccole fibre del cervello rimangano e si conservino senza confondersi tanti movimenti, massimo è la miriade delle sensazioni e dei fantasmi. Non resta adunque altro che nel soggetto senziente vi rimanga ciò che determina le affezioni sensibili non in atto; ma in abito. (1) Poichè qualche cosa della affezione sensitiva deve rimanervi. Ma non vi rimane nè la affezione sensitiva, nè vi rimane in atto ciò che la determina. Dun-

---

(1) L'abito è una qualità permanente nel soggetto ad aiutare e facilitare l'operazione della facoltà cui si riferisce. Vita ne diremo più sotto

que non dandosi termine di mezzo, resta che vi rimanga ciò che ha detta anima non in atto, ma per modo di abito. –

– 2°. Ma cotesta determinazione, in per modo di disposizione resta nel senziente in quella parte di esso senziente resta e si conserva? È molto verosimile che resti e nell'organo cui si riferiscono le rappresentazioni sensibili riprodotte, e, sotto aspetto diverso, nel cervello. – E di vero siendo tal disposizione ordinata a facilitare l'atto della riproduzione delle rappresentazioni sensibili non può non essere che in quelle parti dell'organismo animato per cui tal riproduzione ha luogo. Ma queste parti sono l'organo cui le rappresentazioni sensibili si riferiscono e il cervello. Dunque. Infatti nessuno certamente dirà che i fantasmi dipendono solo dall'anima; poichè come la sensazione non dipende dall'anima sola nè in essa sola non risiede, nè in essa sola può aver sede la sua riproduzione o meglio, il suo simulacro. – Ma ora i fantasmi sono somigliantissimi alle rappresentazioni sensibili di cui sono immagini. Sembra adunque naturalissimo che debbano richiedere il medesimo organo. Ed è conforme alla testimonianza del senso intimo ed alla esperienza esterna. Alla testimonianza del senso intimo; poichè nelle immaginazioni relative alla vista, all'udito, al gusto e anche agli organi interni ci pare di vedere cogli occhi, di udire cogli orecchi, di gustare colla lingua e col palato, di sentire benessere o dolore collo stomaco p. e. e simili. Alla esperienza esterna; poichè quando le immagini sono assai vive producono negli organi gli stessi effetti fisiologici che sogliono produrre le stesse sensazioni. –

Sembra adunque innegabile che la sede delle immagini o fantasmi non possa cercarsi altrove che negli organi delle rappresentazioni sensibili di cui sono simulacri. – Ma la disposizione lascia=

to nell'organo animato dalla sensazione non basta ad eccitare il fantasma. Poichè come la specie impressa non è la sensazione, così la conservazione per modo di abito di questa specie non è il fantasma. E' dunque necessario vi sia qualcos'altro che agendo nella potenza disposta all'atto, all'atto la determini. Ora è molto verosimile che questo si faccia dal cervello mediante il fluido nerveo. Poichè come la sensazione si compie per una reazione cerebrale, così sembra che per una determinazione proveniente dal cervello debba esser determinata la riproduzione di immagini delle rappresentazioni sensibili.– Ed è conforme al senso intimo, all'esperienza e al senso comune.– Al senso intimo; poichè mentre vogliamo immaginare e rappresentarci qualche cosa sentiamo di lavorare col capo e specialmente colla parte anteriore.– All'esperienza; poichè per lesione del cervello coi fantasmi si perdono affatto ed anche si perde affatto la fantasia e l'immaginazione.– Al senso comune; poichè tutti pongono i fantasmi sotto la fronte e assegnano il cervello qual organo proprio della fantasia.– Dunque è il cervello che determina, mediante il fluido nerveo, l'organo alla riproduzione delle rappresentazioni sensibili.– Dunque, per le cose dette in principio, nel cervello e, sotto aspetto diverso, nei vari organi resta e si conserva la disposizione lasciata dalle sensazioni ad eccitare i fantasmi.–

Però neanche questo è sufficiente a spiegare il fenomeno. Poichè anche la disposizione lasciata nel cervello ha bisogno di esser determinata.– Chi la determina? <u>Senza dubbio o una sensazione o un fantasma antecedente, e, nell'uomo, anche la volontà.</u> E di vero la fragranza di un mazzo di gelsomini me ne risveglia la immagine, il canto di un uccello quasi mi rimette innanzi agli occhi l'uccello veduto; la vista del flauto mi suscita interior-

mente il fantasma delle armonie che ne ho udite; l'odore di certi cibi me ne fa risentire il sapore. Ma ora qui abbiamo una sensazione che eccita il fantasma di un'altra sensazione già avuta. Similmente, s'io immagino la cupola di San Pietro mi si desta il fantasma della sua illuminazione; se immagino il Monte Pincio risento interamente le armonie musicali che ogni sera vi risuonano, le fragranze che di tutta di sé impregnano quell'aria pura olezzanti da mille calici, da mille ajole, e dalle piante di gelsomini e di rose. Ma qui abbiamo un fantasma che ridesta altri fantasmi. Andiamo avanti. L'esperienza insegna che i fantasmi alcune volte in noi si destano per dato e fatto nostro e noi siamo consapevoli di potere a nostro talento rappresentarci in modo immaginario l'estensione e le figure dei corpi, i colori, gli odori, i suoni, i sapori (1) Mentre altre volte si ridestano indipendentemente dal nostro volere e anche anche nostro mal grado. È chiaro dunque che anche la volontà può essere causa eccitativa dei fantasmi. Né si ha a credere che noi alla volontà e alle sensazioni e fantasmi antecedenti vogliamo ridurre tutte le cause eccitative dei fantasmi; poichè noi non enumeriamo che quello che chiaramente, per quanto in questa materia può desiderarsi, apparisce. Del resto non è improbabile che anche cause meramente organiche come movimenti o particolari disposizioni del sangue e degli umori possano destare dei fantasmi. Anzi neanche è improbabile nè è difforme dalla interna esperienza che i pensieri possano eccitare fantasmi a se corrispondenti. Ma di questo forse occorrerà dire al

---

(1) Questa operazione suppone una qualche cognizione del fantasma che si vuole eccitare. È diretta dallo intelletto e però non può essere nei bruti.

naio. Intanto, per i fatti qui esaminati, vediamo che ogni riproduzione fantastica naturale, cioè non determinata dalla volontà nostra segue una qualche legge di associazione determinata da un qualche nesso oggettivo o soggettivo (1) esistente tra le rappresentazioni sensibili, e in virtù di cui una sensazione risveglia il fantasma della sensazione con quella connessa, o un fantasma un altro fantasma legato col primo.

E la ragione di questo è perchè unico è il soggetto senziente e però le sensazioni associate o per unità di oggetto rendente unica la percezione sensitiva (2) o per altro legame oggettivo si uniscono nella interna sensività e per conseguenza riprodotta realmente una di esse si riproducono anche le altre, ma solo in modo immaginario. Quanto poi abbiamo detto dell'uomo deve dirsi, salvo l'influenza della volontà e del pensiero che in essi non può essere, anche dei bruti; perchè nell'animali convengono con essi, e l'esperienza in essi dimostra, quanto, dietro la testimonianza del senso intimo e il raziocinio, abbiamo in noi scoperto. Leggi la descrizione del cavallo assuefatto alle battaglie fa Giobbe e ne avrai splendido esempio. Resta a spiegare la memoria fantastica considerata sotto l'aspetto riconoscitivo.—

Gli antichi la chiamavano reminiscenza. S. Tomm. De Mem. et Remin. Lec. V t. p. q. 78 a 4.— Alberto M. De homine q. 49 a 2.—

(1) Tal nesso è oggettivo quando nasce da una relazione di somiglianza di causalità di opposizione di identità o vicinanza di luogo di simultaneità o successione che hanno tra loro gli oggetti sensibili. È soggettivo quando nasce da una relazione di somiglianza nelle cause o negli effetti ed in se, di simultaneità o successione che hanno tra loro le sensazioni.—

(2) È per questa unità di percezione che nello stato normale con due occhi si vede lo stesso oggetto e con due orecchie lo stesso suono. Nello stato non normale in un organo o di

Parlando nella logica della memoria abbiamo detto che la memoria intellettiva o memoria semplicemente detta differisce dalla memoria sensitiva o fantasia in questo che per la prima si conservano, riproducono e riconoscono le affezioni passate; mentre per la seconda si conservano e si riproducono solamente. E ben a ragione perchè onde le affezioni passate possano nella loro riproduzione *come passate* riconoscersi è necessaria la comparazione e l'apprensione comparativa, che, supponendo idee universali, sono impossibili nei bruti: i quali non percepiscono che il singolare. Dunque quando vien detto che per la memoria sensitiva si riconoscono le affezioni passate, non può intendersi altro *che un sentimento intimo simultaneo della sensazione presente e del fantasma in virtù di questa*, riprodotto, *con le circostanze della sensazione passata*. E di vero, non potendosi riferire dall'intelletto, la memoria sensitiva non può riferirsi che ai sensi esterni o al senso intimo. Ma non può evidentemente riferirsi ai sensi esterni; perchè è affezione interna. Dunque deve riferirsi al senso intimo. E la cosa non può avvenire che così. Colla sensazione presente si eccita il fantasma del medesimo oggetto già sensibilmente percepito. E insieme il fantasma si ridesta con tutte le circostanze dalle quali fu accompagnata la sensazione di cui è immagine, il soggetto senziente, che solo in un modo imperfettissimo o in nessun modo distingue la sensazione presente dal fantasma della sensazione presente opera spesso secondo che la natura gli detterebbe in ordine

---

un altro e percepisce lo stesso soggetto, ma con diversità di modi e di qui doppie apparenze. È per questo che accavallando i diti, una pallina ci par doppia.—

o quelle stesse circostanze in modo immaginario or riprodotte – È per questo che l'elefante p. e. si vendica in processo di tempo delle ingiurie una volta ricevute e per contrario si mostra riconoscente con chi gli fece del bene. E l'uccello si allontana dal precipizio in cui cadde la prima volta e tiene la via che ha esperimentata sicura.– Il gatto similmente fugge dai luoghi in cui fu percosso e torna a quelli nei quali fece buona preda.(1) –

Detto quanto ci è sembrato più sicuro intorno alla natura della fantasia in quanto conserva, riproduce e riconosce, poche parole dobbiamo aggiungere della medesima in quanto immagina ossia combina fra loro i fantasmi riprodotti. Anche questa operazione a volte è naturale e a volte è arbitraria; poichè noi sappiamo per interna esperienza che spesso in noi si destano successivamente molti fantasmi tra loro per qualche nesso oggettivo o soggettivo collegati e si combinano in modo stravagante e capriccioso – Spesso al contrario, e principalmente quando si scrive in poesia o si immaginano opere d'arte sotto la norma dell'intelletto e l'impero della volontà sentiamo dei fantasmi, scegliamo i migliori e più adatti al nostro scopo e in bell'armonia unendoli ed intrecciandoli ne formiamo immaginazioni poetiche o artistiche maravigliose (2) – Passiamo a determinare le differenze che passano tra lo stato di veglia e quello di sonno. –

---

(1) Da queste osservazioni è nata l'arte di ammaestrare gli animali, la quale consiste tutta nell'unire sensazioni gradevoli alle operazioni che vogliamo sien fatte dall'animale, e unire sensazioni spiacevoli a quelle che non vogliamo sien fatte.–

(2) V. la Logica a 305.–

48. — Tutti, ogni giorno generalmente, passiamo per i due stati di veglia e di sonno, e la esperienza evidentemente ci attesta la loro differenza. Il sonno è la momentanea sospensione della vita morale; il periodo di riposo agli organi della vita di relazione. L'uomo che dorme non è più in rapporto col mondo esterno; non ha più distinta coscienza di se; e il sonno completo dicesi rassomigliare alla morte. La veglia è l'opposto del sonno. Lungo sarebbe l'investigare tutte le differenze che passano tra questi due stati; ma noi non dobbiamo qui investigare che quelle hanno relazione alle operazioni della vita sensitiva ed ai fantasmi in modo speciale. I fantasmi suscitati nello stato di sonno hanno nome di sogni. Essi possono considerarsi in ordine alle percezioni sensibili della veglia e in ordine ai fantasmi del medesimo stato. — Se si considerino sotto il primo aspetto grande è la differenza che ne nasce tra lo stato di veglia e quello di sonno e di sogno; poichè quanto sopra abbiamo detto delle relazioni che passano tra le sensazioni ed i fantasmi anche qui, e in modo assai più spiccato e risultante, si verifica. Nè minor differenza tra quei due stati ne nasce se si riguardino sotto il secondo aspetto; poichè 1° nella veglia la riproduzione dei fantasmi generalmente non è tanto disordinata, e quando dipende da noi può esser resa costante e ordinata; mentre i sogni accadono per solito in ordine nuovo, s'intrecciano e si accozzano stranamente e si trasformano in maniera stravagante e bizzarra. La ragion ne è perchè nella veglia per lo più abbiamo pieno dominio delle facoltà nostre e quindi anche le operazioni fantastiche possiamo regolarle; mentre nel sogno, quando esplicando sue [illegible] [illegible] e [illegible] e [illegible] non [illegible]. Di più 2° nelle [illegible] di veglia [illegible] [illegible] rappresentazioni reali delle

fantastiche, e, sebbene assai imperfettamente forse le distingua anche il bruto; poichè vediamo p.e. il cane, che vede assai [illegible] il suo padrone, saltellare gajamente e correr qua e là, ma non già così ad abboccar la preda, come dovrebbe fare se il rinnovamento delle sensazioni altre volte provate non si differenziasse dal fatto delle sensazioni presenti. Al contrario nel sogno non avendo alcuna sensazione in atto, nè avendo un dominio delle facoltà nostre per cui si possa riflettere e paragonare con una qualche esattezza, non si possono i fantasmi paragonare colle sensazioni reali e quindi i fatti, le persone e gli oggetti sognati pajono tanto veri che nulla più, e non possiamo trarci dell'illusione che allo svegliarsi e al riflettere alla stravaganza dei sogni e meglio, alla mancanza di oggetto reale corrispondente alle immagini di cui i sogni sono intrecciati (1). Finalmente 3° i fantasmi dei sogni differiscono da quelli della veglia; perchè spesso sono nel sogno assai più vivi. Anzi a volte sono tanto vivi che superarono in vivezza le stesse sensazioni di cui sono immagini guaste e corrotte. Quindi a chi sogna sembra vedere realmente oggetti deformi e spaventosi, correr pericoli e prova sentimenti penosissimi, cosicchè si sveglia tutto in sudore ed ansante. È per questo che la maggior o minor vivezza non può per se sola costituire un carattere distintivo tra la veglia ed il sogno, tra le sensazioni e i fantasmi;

---

(1) [illegible] che dicono i sogni riconoscersi unicamente per la stravaganza loro, [illegible] sogni verosimili e quindi entro quei ritiene, questi non potrebbero distin[illegible] [illegible] -

n. 2 questo carattere da cui tutti gli altri dipendono è la presenza o assenza dell'oggetto sensibile. La ragione poi della maggior vivezza dei fantasmi nel sogno che nella veglia deve ripetersi dall'essere nel sonno la sensibilità intiera raccolta quasi interamente nella fantasia, per la sospensione di esercizio dei sensi esterni.

47. – Per le cose dette è chiaro che la causa del sogno animale è la fantasia. La fantasia basta a spiegare anche il sogno dell'uomo? No certamente; perchè la sola fantasia non poteva per certo inspirare al celebre Frisi mentre sognando scioglieva i problemi che invano avea tentato risolvere nella veglia; e non è raro a chi studia filosofia il proporsi dormendo sottilissime difficoltà, e sciorle compiutamente. Ma a questo richiedesi senza dubbio esercizio intellettuale. Non è questo il luogo di trattar dell'influenza nei sogni del pensiero e della volontà (1). Basti avere accennato il fatto. Notiamo però che molto influiscono nei sogni le disposizioni dell'animo: è per questo infatti che ciascuno sogna quello a cui più [illegible], e dopo i pericoli scampati il sonno è turbato da sogni paurosi. – Nè meno vi influiscono le disposizioni del corpo; perchè spesso fa che non sentendosi bene coricati in letto all'improvviso si suscitano fantasmi nei quali sembra di annegare, o di cadere [illegible] sui tetti, o di essere assaliti e trafitti con un pugnale e via dicendo. È per la stessa ragione che gli itterici sognano [illegible] e chi è di temperamento sanguigno sogna [illegible]

(1) Sembra certo che anche l'influenza della volontà nel sonno [illegible] perchè altrimenti come quando la sera [illegible] e detto [illegible] alle cinque del mattino a tal'ora mi sveglio?

glie. Anche le sensazioni presenti possono esser causa di varii sogni. Così pronunziando agli orecchi di colui che dorme il nome di una persona a lui nota in modo da non svegliarlo, esso probabilmente farà un sogno in cui entri quella persona. – Finalmente la stessa posizione comoda o disagiata in cui si dorme, sovente è causa di sogni piacevoli o spaventosi. –

30. – Fin qui della differenza dello stato di veglia da quello di sogno e delle cause da cui questo dipende. Ora è a dire di alcuni fenomeni particolari e maravigliosi. Nello stato di sogno generalmente è sospeso affatto l'esercizio dei sensi esterni, e del movimento spontaneo. Tuttavia quando il sonno non è profondo qualche volta il senso resta più o meno sensibile all'atto degli oggetti esterni e allora si ha la *sonnolenza* e la *dormiveglia*. In tali stati si verifica il *sonnambulismo* in cui dormendo si discorre, si cammina e si lavora. – Di qui i *sonniloqui* ed i *sonnambuli* (1). Maravigliosi sono i fatti che se ne raccontano. I filosofi comunemente narrano di un giovane domenicano che in tale stato faceva operazioni aritmetiche, accompagnato con altri cantava delle Arie, giocava ai tarocchi, coceva la cioccolata e ragionava a lungo con chi sapeva entrare nelle sue idee fantastiche. – E di un farmacista dicono che leggeva le ricette, conosceva gli errori di quelle che erano espressamente alterate, osservava i caratteri botanici dell'erbe confrontandole colle descrizioni dei libri e faceva operazioni esattissime di medici-

(1) Non credasi però che si dia solo nello stato di sonno il sonnambulismo; perchè avvenga anche nello stato di veglia. Nel primo caso Nel primo caso il Bellanger lo dice *fisiologico* e nel secondo *naturale*. Il sonnambulismo naturale si collega sempre ad uno speciale stato del sistema nervoso. – V. Caroli P. I cap. VII n. 56. *Del Magnetismo animale*. Bologna 1858. –

ma. Nè meno maraviglioso è il fatto di un sonnambulo di cui Diderot e D'Alembert parlano nella Enciclopedia. Esso secondo che avrebbe raccontato l'arcivescovo di Bordeaux già suo concamerata dormendo si alzava, andava al tavolino scriveva discorsi, li rileggeva e li correggeva con tal precisione che una volta avendo scritto <u>ce</u> <u>divin</u> <u>enfant</u> e mutato poi il <u>divin</u> in <u>adorable</u> rileggendo si accorse che non ci stava più il <u>ce</u> e vi aggiunse un <u>t</u> facendo <u>cet</u>. E si assicura che non ci vedeva, perchè provarono a mettergli sotto il mento un foglio di carta cosicchè non potesse vedere la carta in cui scriveva ed esso non se ne accorse e seguitò a scrivere esattamente. Sono credibili questi fatti? Certo saranno esagerati; ma tuttavia nella sostanza non ripugnano; nè sono contro l'esperienza comune. Il sonnambulismo è un fatto innegabile; quantunque non sia facile stabilirne i confini e spiegarne le ragioni e la natura. Quello che possiamo dire è questo; che esso certamente è fatta parte di veglia e parte di sonno. Restano nello stato di veglia alcuni sensi e nei nottambuli il movimento spontaneo. La vita sensitiva non essendo distratta in tutti i sensi si raccoglie in quelli il cui esercizio non è sospeso, e quindi per essi ne nascono opere a volte più maravigliose di quelle si facciano dai medesimi nello stato di veglia intera. — Ma come avviene che i sonnambuli senza senza il mezzo di qualche senso esterno fanno quello che nella veglia eseguiscono mediante quel senso? Per la perfezione che coll'esercizio hanno acquistata nel senso che non hanno nell'esercizio sospeso. — E questo non è impossibile, perchè vediamo le donne far la calza senza guardarci e i coronari legar le corone senza tener l'occhio a tutti le maglie. — Ma si dirà: perchè tal perfezione non l'han-

no quando sono desti la vita sensitiva è distratta in tutti i sensi e però nei singoli sensi è meno potente, mentre nello stato di sonnambulismo è tutta concentrata in uno o due sensi e però l'esercizio di questi diviene assai più perfetto. Oltre questo si può domandare se i sonnambuli si reggano solo seguendo le visioni fantastiche, oppure siano regolati anche dall'intelletto. Sembra certo che i sonnambuli non abbiano coscienza di quel che fanno; perchè se ne ricordano difficilmente, e non fanno riflessione alcuna sullo stato in cui si trovano, come appar manifesto dalle maraviglie che fanno se vengon destati e dall'esporsi a più gravi pericoli senza conoscerli. Tuttavia è certo che l'operazioni intellettuali non sempre nei sonnambuli sono sospese. Poichè senza esse come sarebbe possibile comporre sermoni, poesie e motivi musicali? Si deve però avvertire che anche fra le operazioni mentali quelle sole si son vedute dai sonnambuli eseguite a cui i medesimi per molto esercizio erano abituati.– Dunque l'abito acquistato di certe operazioni e la non sospensione nel sonno di alcun senso e facoltà è ciò che spiega il sonnambulismo. Fin qui del sonno e del sonnambulismo naturale. Ma se c'è anche un sonno e un sonnambulismo artificiale a cui checchè se ne dica da alcuni, non possono in modo alcuno applicarsi le cose da noi discorse.–

31 = Il sonnambulismo artificiale generalmente è preceduto dal sonno e non raramente è seguito dall'estasi che dicono magnetica. La sua origine è forse antica quanto antiche sono le superstizioni gentili e da noi risalendo nel medio evo, fra' romani e fra' greci ascende fino agli egizi ai Caldei ed agli assirii e la medesima causa ripetere si debbono le loro ricchezze gli oracoli più famosi e le guarigioni operate nei templi di Esculapio di Anfiarao, di Mopso e di Serapide (1)

(1) V. Caron Magnetismo animale Par. III. cap. VI.

Però in questi ultimi tempi è gloria di averlo risuscitato tra noi si deve si deve a Mesmer medico tedesco il quale nel 1775. in una lettera a un medico straniero dava il primo saggio de' suoi sperimenti. Esso pretese di aver scoperto un fluido sottilissimo invisibile ed impalpabile, [illegible]tesi dai corpi animali, somigliantissimo al fluido magnetico, e però da lui chiamato magnetismo animale, che per mezzo di certi atti diretti variamente sopra gli infermi poteva esser principio di guarigioni maravigliose. – Dal tal momento la nuova dottrina, sebbene assai osteggiata e derisa dai dotti e dalle accademie, tanto in ogni parte si propagò, ricevendo successive modificazioni e velocemente progredendo nel suo sviluppo, che già dodici anni or sono contava più di un migliajo e mezzo di opere trattanti direttamente di essa (1). – Noi toccheremo della sua definizione, de' suoi processi, de' suoi fenomeni, e della loro realtà, e finalmente ne investigheremo la causa recondita. –

32. – Per magnetismo animale s'intende un fluido non ben determinato detto anche magnetico, elettrico, vitale od spirito biotico, e che so io. Ma tale non è il significato generale; poichè per magnetismo animale comunemente viene indicato un complesso di fenomeni variabilissimi i quali alieni del tutto dallo stato ordinario e normale dell'umano individuo vengono in certe persone prodotti mercè l'apparente influenza della volontà e del gesto di una terza persona detta perciò magnetizzatore. Varie sono le condizioni che da principio si richiesero nel magnetizzando e nel magnetizzatore; ma esse a poco a poco furono in gran parte eliminate e adesso i fenomeni magne-

(1) Cacch. op. c. Introduzione. –

tici senza distinzione si manifestano in ogni età, in ogni sesso, in ogni temperamento, in ogni condizione di corpo, di animo di educazione e di circostanza, qualunque sia il magnetizzatore; purchè fermamente voglia magnetizzare e il magnetizzando, salvo qualche eccezione, direttamente non vi opponga (1). Tali fenomeni si posson comodamente dividere in due grandi classi, in fisiologici cioè e psicologici. Ai primi si riferiscono la pesezza nel soggetto di capo, un formicolio nelle membra, il battere delle palpebre, il roteare dell'occhio, le contrazioni dei muscoli, i turbamenti dello stomaco, l'accelerarsi del polso e il suo rallentarsi, la respirazione allentata, e poi resa affannosa ed ansante, le pose della persona, le convulsioni violente, una ilarità senza motivo, le paralisi parziali o complete, il sonno profondo non scosso neppure dai più gravi rumori, ma dal magnetista sì, la insensibilità completa, le cure mediche (1). Ai secondi appartengono sensazioni d'ogni maniera relative sì al senso interno che ai sensi esterni, come paura, sicurezza dolore, allegrezza, toccare e sentir fiori, accarezzar vaghi uccelli, bere le più squisite bevande, odorare gli odori più fragranti, udire armonie musicali, vedere, giardini, valli, monti e via dicendo, senza reale obietto che i sensi ferisca. - Di più i sonnambuli magnetici, cui specialmente i fatti psicologici si riferiscono, penetrano e percepiscono gli altrui pensieri e voleri senza che questi vengano per segni esterni comunicati o indicati (2) acquistano uno sviluppo generale e un ampliamento maraviglioso delle loro facoltà intellet-

---

(1) Caroli op. e l. c. C. IV.-

(2) Però i sonnambuli non penetrarono mai operazioni intellettuali altrui fuori di questi tre casi 1.° quando sono abituali; 2° quando, non essendo abituali, ma solo attuali

tive, ragione, memoria; scorgono chiaro e descrivono esattamente le interne patologiche affezioni degli infermi, sieno essi medesimi od altri e ne prescrivano i rimedii (1); acquistano la comunicazione in se stessi delle altrui sensazioni e per questa via esercitano la facoltà terapeutica; che anzi questa medesima facoltà non raramente la esercitano senza richiedere di esser messi in rapporto immediato coll'infermo bastando un rapporto mediato costituito per una ciocca generalmente di capelli dell'ammalato presentata alla sonnambula che subito trova e il luogo e la casa e la stanza e la persona dell'infermo e ne descrive minutamente le condizioni e ne prescrive i rimedii; godono della facoltà di retroveggenza e ti descrivono le antiche città, i popoli antichi, le loro gesta e i loro costumi; antivedono casi proprii od altrui; qualche volta parlano e intendono lingue non mai studiate o conosciute; conservano al tutto o in gran parte il loro rapporto col magnetizzatore, e si apre loro l'adito a influenze e visioni oltramondane e il loro volto si atteggia a un sorriso di gioja, d'ordinario restano silenziosi, talvolta parlano seco stessi ma a bassissima voce da cui non cogli che espressioni d'amore, di beatitudine rivolte a un essere che sembra con loro colloquiare, ed anche parole di consolazione, di consiglio su futuri avvenimenti diretto a colui di cui la mente del *soggetto* si occupa, rarissime volte pensa a se stesso; desidera di morire ha obliato la terra. Tale è l'*estasi magnetica* nella quale inoltre hanno luogo vedute a distanza e subitanee, cono-

---

gli è dato mezzo onde poterne venire in cognizione. —

(1) Questa loro facoltà è detta *visione medica*. —

mento della persona di cui l'estatico si occupa; assunzione nell'estatico momentanea delle altrui malattie e per questa via guarigione dell'infermo; apparizioni all'estatico di spiriti che dice angeli o di trapassati e colloquii con essi. Tali, tanti e sì svariati sono i fenomeni che ne' tre stadii del Magnetismo animale, sonno, sonnambulismo ed estasi magnetica si manifestano.-

Ma questi non sono i soli; poichè agli enumerati si debbono aggiungere le attrazioni del magnetizzato verso il magnetizzatore, l'innamoramento sfrenato e pazzo di quello per questo, gli atti e i discorsi immorali ed empii, gli errori maliziosi o no in cui cadono; l'oblio perenne di quanto hanno sentito, veduto, inteso fatto o detto nel tempo di loro magnetizzazione appena con un metodo o con un altro dal magnetizzatore sono restituiti allo stato di veglia (1) -

33.- Non pochi però dal vedere che molti dotti hanno ripudiato e ripudiano il magnetismo animale, che molti magnetisti lo hanno volto a trufferie ciarlatanesche, che nel magnetizzatore e nel magnetizzando richiedesi fermezza di volontà e di credenza nel magnetismo, che le leggi di questo non sono state potute determinare, che i suoi fenomeni sono strani e hanno del prodigio, che i medesimi ripugnano alle leggi della natura, dal veder, dico, tutto que-

---

(1) Op. cit. l. c. Cap. V-X

a questi si potrebbero aggiungere quelli che il Curci nel Cap. VI. della III. parte include sotto il nome di sopramagnetismo e che abbracciano quelli delle tavole giranti, battenti, scriventi, parlanti e dello spiritismo dei medium. Ma il trattar di queste che sono certamente uno sviluppo, o più chiara manifestazione di quella stessa causa da cui deve ripetersi

sti e per altre ragioni o scientifiche o morali hanno conchiuso e conchiudono non essere il magnetismo animale e i suoi fenomeni che una finta, un artifizio, una simulazione tragico-comica dei soggetti magnetizzatori e magnetizzati i quali con tal arte si buscano o danaro o nominanza o che altro lor piaccia. Ma stoltamente. Perchè come sarebbe sciocca dabbenaggine l'accogliere tutte le valentie sfoggiate dal magnetismo animale a chiusocchi; così è critica disorbitante e sfacciato pirronismo il negar tutto alla recisa, gridando tutto essere fantasticherie di cervelli ammalati o truffellerie di marioli. Noi non diciamo che sia tutto vero quanto vanta Cahaget ed altri; *ma asseriamo esservi non pochi fatti in ciascuna delle classi sopra accennate, che senza una crassa ignoranza di tutte le regole della critica storica non può in modo alcuno dubitarsi della loro realtà*. E di vero se è certo che molte volte anche un testimone solo dà piena certezza del fatto narrato (1) quanto più non dobbiamo esser certi della realtà dei fenomeni magnetici attestati da più di 90 anni in qua possiamo dire ogni giorno da persone innumerevoli per indole, per ingegno,

---

Di il magnetismo animale, anche secondo le dichiarazioni dei magnetologi e dei mesmeristi noi non possiamo occuparci; perchè troppo fuori del nostro scopo. Tuttavia quanto della causa del magnetismo animale andremo investigando potrà facilmente applicarsi alle *tavole parlanti* e allo *spiritismo*.-

(1) V. Rosmini Logica Torino 1854 n. 896. 897 p. 335. 336.-

ne, per interessi, per opinioni, per costumi dissomigliantissime, che coi propri occhi senza aver potuto scoprire ombra di frode li videro e se ne accertarono? Si dovrà dire che tutti si son lasciati abbindolare e hanno bevuto grosso? Ma questo è un offendere il senso comune e la ragione. Poichè tra quelli spettatori, che la verità del Magnetismo animale hanno dovuto confessare, figurano uomini per lume di scienza, per maturità di giudizio e per sincerità di fede riputatissimi. Voi dunque soltanto avete potuto cogliere il vero e Lavater, Broussais, Jussieu, Berzelius, Koreff, Gregory Boston, Geoffroy ed altri molti sono stati miseramente allucinati da giocolieri scaltriti che si pigliano gabbo delle brigate, e ciuffan danari? Nè può dirsi che i fenomeni del magnetismo non furono con diligenza esaminati; poichè lasciando da parte che questo darebbe degli imprudenti e inconsiderati a tanti uomini sommi che parlarono e scrissero di essi, è ciò falsissimo, mentre sappiamo essere stati quei fenomeni sottoposti agli esami più scrupolosi e severi, e quel che più monta, intrapresi a vero studio di scoprirvi una supposta menzogna; e dopo fatte le indagini più oculate e minute ed esaminati colla esattezza maggiore i procedimenti mesmerici, i più difficili e ritrosi quanti esaminatori, quantunque a malincuore, dovettero confessarsi vinti all'evidenza dei fatti e protestare a voce e in istampa che senza gettarsi di proposito nel più esagerato scetticismo, non poteano fare altrimenti. Attesochè il magnetismo animale non piaggia o seconda i pregiudizii del secolo, ma anzi ormai li combatte di fronte; poichè ormai non ripete la causa sua che da spiriti oltra mondani e al secolo presuntuoso e superbo par-

le sue proprie fisiche e pel suo materialismo da dell'ignorante, e del l'arguzzato predicandogli Spiriti e Dio. E tuttavia il giudizio non ha potuto negarne la verità. Nè poteva essere diversamente; poichè il magnetismo come la bugia non odia la luce; ma si produce in pieno meriggio e a chiunque il voglia offre il destro non solo di sperimentarne passivamente gli effetti, ma sotto facili condizioni di esserne ancora cagione attiva. Or se tutto questo non basta a provarne la realtà che cosa potrà richiedersi? Io non so difatti alcuno nella storia certissimo che in favor suo abbia tanti e sì potenti argomenti. Quindi la Chiesa che è savia e prudente ha creduto doversi occupare di esso e nessun sincero cattolico crederà aver essa combattuto colle ombre e essersi occupata di vane fantasime (1). Ma esaminiamo un pochetto gli argomenti onde certuni sono indotti a negare la realtà del Magnetismo animale. –

Molti dotti hanno ripudiato e ripudiano il magnetismo animale; ma chi sono questi dotti? Equilibrano essi l'autorità di un Cuvier, di un Laplace di un Berzelius, d'un Orfila di un Rostan di un Georget e tanti altri in ogni ramo di scienze fisiologiche, fisiche, matematiche, filosofiche sommi? – Sono essi nelle loro negative asserzioni spassionati e disinteressati? Tutt'altro. I dotti cui i nostri avversarii appellano, non sono che uomini di piccol nome per arte e per mestiere avanti tutto interessati nel negare la realtà del magnetismo animale che sembrava distruggere la medicina da loro professata. Ora poi di

(1.) Cardi Op. cit. Par. II cap. I –

cotesti dotti tanto è diminuito il numero che noi non ne conosciamo alcuno di qualche nome, mentre e scrittori e periodici ed affemeridi d'ogni colore ammettono e dimostrano la realtà del magnetismo animale. Che se questo da molti magnetisti è stato volto a trufferie ciarlatanesche ciò prova la malvagità e malafede di chi ne usa e non altro. Pur troppo alcuni fingono di esser magnetisti e magnetizzare e indovinare e curar malattie e cose simili; ma come la finzione arguisce la realtà della cosa finta, così queste ciarlatanerie arguiscono la realtà del magnetismo, e certo non ne distruggono ciò che ne è evidentemente accertato.–
È poi falsissimo che per produrre fenomeni magnetici richiedasi nel magnetizzatore e nel magnetizzando fiducia nel magnetismo, poichè è seguito a più di magnetizzare o di esser magnetizzato mentre fermissimamente credevano non essere il magnetismo che un sogno o una ciarlataneria.– Pure anche quando ciò si richiedesse non ne segue nulla contro la realtà del magnetismo; come non ne segue nulla contro la terapeutica l'affermare che non poco giova all'infermo l'aver fiducia nel farmaco e in chi gliel prescrive.–

È vero che le leggi del magnetismo animale non si son potute determinare; ma neanche si son potute così precisamente determinare le leggi con cui il cuore, il senso, l'intelletto nell'uomo agiscono; e non vi è naturalista che possa vantare di conoscere esattamente tutte le leggi meccaniche, fisiche, chimiche, elettriche, ottiche, e va discorrendo, onde la natura è regolata. Ma chi per questo negherà la reale esistenza dell'uomo e dell'universo? Dunque neanche dal

non esser potute precisare le norme con cui il magnetismo anima-le si svolge nulla può contro la sua realtà concludersene le-gittimamente. Ma dicono essere i fenomeni del magnetismo animale prodigiosi e contrarii alle leggi della natura. Ri-spondiamo. Sia. Ma che prova questo? Prova solo che la lor causa non è contenuta nell'ordine naturale da noi conosciuto; ma trascende la natura visibile, e noi non abbia-mo difficoltà alcuna a concederlo. (1) Possiamo adunque conchiu-dere che sia se si riguardi la futilità degli argomenti con cui la realtà del magnetismo animale è oppugnata, sia che si considerino le ragioni critiche di ogni maniera onde quella è di-fesa, essa è collocata nel più alto grado di umana certezza che in cose storiche desiderare si possa. —

34. Classificati i fenomeni del magnetismo animale e dimo-strata la loro realtà resta a investigarne la causa. Questione ardua e faticosa intorno a cui tanti hanno sudato, cercandone la soluzione per l'intero giro delle cose create, materiali e spirituali, e leste ed insieme. Noi non crediamo dover affrontare la soluzione della questione per via di argomenti diretti, ma stimiamo op-portuno procedere per esclusione rigettando tutte le possibili ipo-tesi o assurde o insufficienti, finchè non si giunga ad una, la quale dia ragione non solo di uno o altro fenomeno o alla spic-ciolata, ma di tutti insieme fino ai più arditi, arcani e porten-tosi (2) sia la più semplice e piana e non contradica a principio

alcuno logico od entelogico di certa evidenza. Quindi ecco come noi argomentiamo. –

La causa dei fenomeni mesmerici o è unicamente naturale, o unicamente preternaturale o di alcuni è naturale e di altri preternaturale. Ma non può esser unicamente naturale, nè di alcuni può esser naturale e di altri preternaturali. Dunque è unicamente preternaturale. La maggiore è evidente. La minore si dimostra in ciascuna sua parte. –

3/. E quanto alla prima parte, la causa dei fenomeni mesmerici non può essere unicamente naturale; perchè o una tal causa si dice materiale, secondo coloro che ricorrono a uno o altro fluido, o si dice spirituale, secondo quelli che oltre il fluido o senza alcun fluido, tutto spiegano colla virtù dell'animo del magnetizzatore e del magnetizzato, o si dice semplicemente animale. Ma tal causa non può essere materiale, non può esser spirituale e riposta nel magnetizzato, nè può essere spirituale e riposta nel magnetizzatore, e finalmente non può essere semplicemente animale. – Dunque la causa dei fenomeni mesmerici non può essere unicamente naturale. La maggiore non può mettersi in dubbio. La minore si dimostra in ciascuna sua parte. –

4.° E primieramente la causa dei fenomeni magnetici non può essere unicamente materiale. Imperocchè se tale fosse bi-

---

e pel comune scopo cui tendono e per la stessa autorità dei magnetologi tutti in un medesimo sistema si debbano dire legati. –

sognerebbe da desse ragione dei fenomeni tutti non solo fisiologici, ma
anche psicologici sia pur difficili e portentosi. Or bene prescindendo qui
dai primi certo non può dar ragione dei secondi. E di vero „ se
„ in ultimo risolvimento dalla natura degli effetti dee farsi argomento
„ a quella delle cagioni, dovendo qui di necessità assegnarsi un traduce
„ immediato delle idee del magnetizzatore al magnetizzando, ripugna
„ ci possa trovarsi nel cerchio della materia sia questa quanto può
„ essere eterea e sottile. Nè sarà mai che si spieghi senza il tra-
„ mezzo di un essere intelligente come si suggellino nell'animo di
„ un Sonnambulo idee, nozioni e concetti nuovi a un modo
„ istesso, come per lui così ancora pel suo maestro e suo duca; e
„ meno ancora come esser possa che si divinino cose lontane e di
„ spazio e di tempo; come si operino i richiesti fenomeni a un'ora
„ posta a capriccio e poi dimenticata o non avvertita da quello
„ stesso, che regola e conduce a grado suo tutta la scena magne-
„ tica. E la necessità di questo intervento si fa sentire più
„ ove si mettano in bilancio le tante bizzarrie e capricci
„ che non variate le circostanze continui ricorrono negli sperimenti
„ del magnetismo e impossibili sono a spiegarsi coll'azione di un
„ fluido vincolato da certe leggi, e perciò se nulla quasi [illegible]
„ [illegible] sempre ai medesimi effetti. — (1) —

— 2.a <u>Neanche</u> <u>i fenomeni</u> <u>mesmerici</u> <u>possono</u> <u>unicamente</u> ri-
<u>destarsi</u> <u>da virtù</u> <u>insita nell'</u> <u>animo</u> <u>del</u> <u>magnetizzando</u>. Poichè
o si dice che nel magnetizzando per eccitamento del magnetismo
<u>tante</u> mirabili facoltà si risvegliano mentre il corpo suo è in

(1) Civiltà Cattolica Serie IV. Tom II. p. 701. —

condizioni morbose, oppure mentre è sano. Ma non può dirsi il primo; poichè i fenomeni mesmerici generalmente si palesano in soggetti fiorenti di sanità e di membra gagliardi. Nè può credersi che tale stato patologico ve lo induca l'influsso magnetico; poichè il magnetismo per l'opposto è volto all'uso di fugare le malattie. Neanche può dirsi il secondo. Imperocchè che sarebbe mai in tal ipotesi la possanza magnetica? Non è, ti rispondono, che una reliquia della perfezione primitiva che in Adamo trovossi attuosa, libera, spigliata, mentre in noi dietro il primitivo decadimento è impedita, assonnata e latente. Ma innanzi tutto una tale ipotesi non spiega nulla, perchè anche ammessola, resta a vedere qual sia la causa che quelle maravigliose facoltà addormentate e compresse ridesta e sprigiona. Secondariamente pone nei nostri progenitori ciò che non è ragione d'ammettervi. Poichè qual necessità vi era in essi della visione medica, per esempio, mentre possedevano il privilegio della immortalità? E se Eva fosse stata adorna della penetrazione mentale come avrebbe potuto essere ingannata dalle fraudolenti parole del serpente? Oltrediché domandiamo noi se le facoltà magnetiche erano in Adamo ed Eva naturali o preternaturali. Non poterono esser naturali, perchè in tal caso essendo la natura rimasta essenzialmente la stessa anche quelle potenze, comechè indebolite e guaste, si dovrebbero senza bisogno di eccitazione magnetica in ogni uomo ancora verificare. Non poterono esser preternaturali perchè posto ciò, avendo essi in-

noi esser rappresentato. Di più le doti mirabili onde i nostri progenitori erano adorni tutte tendevano a unirli strettamente con Dio. Ma il Magnetismo tende piuttosto ad allontanarsi e separarci dal nostro Creatore, togliendoci primieramente il libero arbitrio e mettendoci in tutto a disposizione del magnetizzatore, e secondariamente mettendo sul labbro dei sonnambuli un linguaggio osceno, blasfemo e diabolico. Dunque sia che si consideri l'ipotesi presente in ordine al suo fine, sia che si consideri in relazione ad Adamo ed Eva è inammissibile, e. Dunque in nessun modo può ammettersi derivare i fenomeni magnetici da facoltà eccitate nell'animo del magnetizzato mentre è in condizioni fisiologiche o patologiche.—

-8°. E molto meno può ammettersi derivare i medesimi unicamente dall'azione dell'animo del magnetizzatore sopra il magnetizzato. Poichè o ciò avverrebbe per comunicazione di pensiero dal magnetizzante al magnetizzato; o per impero di volontà di quello su questo, o per eccitamento materiale, accompagnato da impero di volontà del magnetizzatore sugli organi del magnetizzando. Alla prima ipotesi si riferisce il riverbero del pensiero del Gorres e di altri, e la trasmissione del pensiero della luce magnetica. Alla seconda appartiene la suggestione magnetica del Gregory, e alla terza l'elettro biologia del Philips, e l'ipnotismo di Braid.— Ma nessuna di tali teorie può ammettersi. Non può ammettersi e la prima e la seconda; poichè non consistendo (non entriamo qui in particolari) il riverbero del pensiero e la trasmissione del medesimo che in una comunicazione del pensiero del magnetizzatore al magnetizzato, ammesse tali teorie il magnetizzato

non potrebbe rispondere e discorrere che intorno a cose note al magnetizzatore. Ma questo è falsissimo; poichè bene spesso i sonnambuli magnetici parlano di cose, anche lontanissime di spazio e di tempo al magnetizzatore affatto ignote. Oltrechè noi domandiamo come avvenga una tale comunicazione di pensieri. Non per via di segni; poichè lo negano recisamente i magnetologi e gli esami più scrupolosi non hanno potuto scoprirvene. Non per mezzo di un fluido materiale, poichè ciò che è materiale non può essere traduce immediato del pensiero. Non per immediata comunicazione degli animi; poichè essendo nella vita presente le anime nostre chiuse nel corpo che da ogni parte le circonda, ciò eccede la nostra natura, e quindi gli animi nostri non possono tra loro comunicare che per via di segni nel corpo impressi. Nè si dirà che pel magnetismo le anime umane dai vincoli corporei vengono sciolte; poichè questo potrebbe al più valere pel magnetizzato, non già pel magnetizzatore, che non soffre alterazione di sorta. È impossibile adunque spiegare i fenomeni mesmerici col cerebro o colla trasmissione del pensiero.—

Ma neanche possono spiegarsi colla suggestione magnetica secondo la quale basterebbe al magnetizzando annunziare i fenomeni magnetici; perchè in esso si sviluppassero. Giacchè l'annunziare i fenomeni non è produrli. Dunque tra le ipotesi resta insoluta l'intera questione, qualsia cioè la causa, che, annunziati i fenomeni magnetici, li produce. Nè si dirà che con tale annunzio, e coll'interno volere il magnetizzatore sforza la volontà del magnetizzando e la costringe ad operare le magnetiche meraviglie; poichè brevemente abbiamo visto di sopra non essere nell'arcana del magnetizzato [illegible]

alcuna capace di produr tali fenomeni, e per conseguenza, sia pure che si ne sforzi la potenza, non potrà per se mai produrli. Secondariamente la volontà è libera e quindi non può sforzarsi giammai. E in terzo luogo gli atti della volontà essendo vitali e immanenti non possono per se agire sopra un soggetto esterno.-

Resta l'elettrobiologia la quale ripete i fenomeni magnetici dall'elettricità da una speciale apparecchio sviluppata e al magnetizzando applicata, e resta l'ipnotismo secondo il quale i medesimi fenomeni dipenderebbero da una suggestione muscolare causata dal concentramento per alcuni minuti degli occhi e della mente del magnetizzando in un oggetto brillante. Ma non può ammettersi nè l'una nè l'altra ipotesi; poichè se la causa del magnetismo fosse quella che in esse supponesi non potrebbero i fenomeni magnetici aversi senza l'apparecchio elettrico o l'oggetto brillante. Ma è tutto il contrario; poichè son prodotti anche al solo volerli. Inoltre con tali agenti materiali non potrebbero certamente prodursi che effetti fisiologici e alterazione di fantasia, mentre i sonnambuli del magnetismo ti mostrano una sapienza mirabile intorno a cose mai conosciute nè da loro nè dal loro Duca, e ti parlano lingue ignote e hanno presenti cose lontanissime di tempo e di spazio e perfino comunicano cogli esseri trapassati e estramondani.-

Per lo che io non capisco come anche nel Milleotto Centosessantanove da uomini in Italia reputati di sa=pe tuto insegnare e pubblicare per le stampe, potersi col ipnotismo nel 1841. dal Dottor Braid proposto spiegare i fenomeni del sonnambulismo artificiale.-

4° L'ultima ipotesi che le meraviglie magnetiche attribuisce

a cause animali non hanno bisogno di confutazione; poichè da nessuno, che io mi sappia, fu mai propugnata ed evidentemente è insufficiente; poichè facoltà organiche, quali sono tutte le animali, non possono esser principio o tradune immediato di atti razionali.

-5.° Possiamo ora non difficilmente risolvere gli argomenti con cui gli avversarii difendono la loro sentenza, limitandoci però a qui riferire ed esaminare, quelli che feriscono direttamente la tesi presente, e non quelli che più strettamente si attengono alla questione che nel prossimo numero svolgeremo.-

Dicono adunque 1.° Chi può misurare le forze della natura? Se in essa vediamo tanti fatti non solo fisiologici, ma ancora psicologici che nessuno fin d'ora seppe spiegare, perchè non vorremmo ripeter da essa ancora i fenomeni mesmerici quantunque non se ne capisca l'origine? Rispondiamo: Quantunque noi non conosciamo quanto possano le forze della natura sì materiale che spirituale; conosciamo però non raramente benissimo ciò che esse non possano.- Poichè ciò che alla essenza o alle proprietà loro, o alle condizioni cui presentemente sono legate ripugna, certamente nol possono. E noi abbiamo visti che nè forze materiali, nè facoltà spirituali o animali possono dei fenomeni magnetici almeno più portentosi dar ragione, appunto perchè ripugnano o alla loro essenza o alle loro proprietà o alle condizioni cui presentemente sono legate. Si dirà 2° non può stare neanche pei più portentosi tal ripugnan

ro organico e gli interni fenomeni organici discuopriva; c) i Taishaitin (1) o Phissichin (2) nella Scozia e nella Lapponia, tra i Samojedi, gli Ostiachi e i Camsciadali veggono, come se fossero presenti, cose lontane di tempo e di spazio; d) I sensitivi di Richenbach avevano percezioni singolarissime di luce e di colore; e) i sonnambuli naturali operano cose maravigliose che in stato di veglia non son capaci di eseguire; f) nella follia, nella mania, nella demenza, nelle malattie nervose, febbrili, infiammatorie e nella catalessi isterica specialmente si danno allucinamenti stravagantissimi g) i liquori alcoolici e l'oppio producono fantasime cupe e paurose; il deutossido d'azoto gaje ed allegre, l'haschish liete e voluttuose. Che difficoltà adunque che da simili cagioni derivino i fenomeni del magnetismo animale? Rispondiamo che se queste difficoltà fanno ammirare l'erudizione dei magnetologi manifestano però ancora quanto essi difettino di logica. Imperocchè tanta è la differenza tra i fenomeni citati e i magnetici che non possono con questi confondersi in modo alcuno. Imperocchè nei soggetti di questi generalmente non si scorge indizio alcuno di stato morboso, e anzi bene spesso vi si riscontra fiore di sanità e robustezza di membra. Mentre nei l'opposto, è comune sentenza dipender quelli da cause patologiche. Quindi questi non son negli individui eccitati per l'azione di un altro; ma da se stessi si sviluppano fralesandosi coi primi prodromi, crescendo coi parosismi, e dile-

(1) Da Taisch (ombra che non si può toccare, ma può vedersi)
(2) Da phis (vapore umano)

guandosi col morbo di cui sono natural conseguenza. E quelli al contrario si sviluppano nel magnetizzato o magnetizzando al semplice cenno o anche dietro un semplice atto di volontà del magnetizzatore, e secondo il piacere di questo durano, progrediscono, o cessano, e invece di nascere da qualsiasi patologico stato a fugare le patologiche affezioni sono diretti. Questo, che è abbondantissimo a risolvere completamente la proposta obiezione, in generale. Veniamo ora al particolare. E primieramente perchè gli Zuavi degli Spagnoli, Pedagoche, i Taishatrim o Phifsichin la catalessi o estasi catalettica potessero in favore della *naturalezza* del magnetismo qualche cosa provare, sarebbe necessario dimostrar chiaramente che le loro prodezze debbono ripetersi da principii anatomici, patologici e fisiologici. Ma questo finora a nessun cultore delle naturali discipline filosofiche, fisiologiche, patologiche, anatomiche riuscì e mai forse riuscirà; perchè si hanno non probabili indizii esser quei fenomeni sopra naturali(1). Quindi come tali sono considerati da molti valenti cultori eziandio dell'arte Medica –. Quanto ai *sensitivi* *odici* essi non porsero mai penetrazioni di pensiero, visioni mediche, viste a distanza qualunque, retrovisioni, previsioni e simili altre maraviglie che costituiscono la piena e genuina natura del magnetismo animale, ma solo videro un fluido

---

(1) Così p.e. narra l'eruditissimo Gorres che i fenomeni della *seconda vista* dei Taishatrim nelle isole e montagne dell'Inghilterra, *avanti che vi fosse stabilito il Cristianesimo vi erano molto più frequenti di adesso*. Perocchè questo se non perchè il Re delle tenebre vi ha perduto gran parte dei suoi ardenti cultori? –

luminoso involgere e coprire certi oggetti da altri non visti; lo videro zampillare in varie chimiche composizioni e decomposizioni; e videro nella perfetta oscurità mentre altri non vi vedeva punto. I loro fenomeni non possono dunque confondersi per nulla coi mesmerici e sì questi che quelli spiegarsi con una stessa cagione. – Che il sonnambulismo artificiale o magnetico non possa confondersi col fisiologico o naturale spontaneo è assai chiaro. Poichè il sonnambulismo del Bellanger detto _fisiologico_ viene d'ordinario nella notte fra i sogni e fu sempre, a malgrado dei caratteri che in lo discernono, riguardato come una specie di sogno ed è suscitato da virtù al sonnambulo intrinseca. Il sonnambulismo dal medesimo Bellanger chiamato _naturale spontaneo_ rassomiglia al precedente quanto al principio da cui deriva; ma forse nello stato di veglia e sembra certamente connesso con uno stato morboso e costituente o involgente un'affezione nervosa periodica, regolare o irregolare. Per l'opposto il _sonnambulismo magnetico_ non è franco da estrinseche influenze; ma in esso il sonnambulo è sottoposto alla direzione del magnetizzante che ha eccitato il sonnambulismo e lo fa poi cessare. Oltre di che i fenomeni del sonnambulismo magnetico differiscono immensamente da quelli del _fisiologico_ o _spontaneo_. Perchè non vediamo in questi che discorsi e operazioni che i sonnambuli, se si prescinde dai pericoli in cui si mettono, hanno abito di fare nello stato di veglia; mentre nel sonnambulismo artificiale i sonnambuli fanno e dicono cose che mai fecero, dissero o udirono. – Finalmente quanto alle allucinazioni di certi infermi e agli inc

briati da certi liquori noi non neghiamo il fatto; ma neghiamo aver tutto ciò che fare col magnetismo; perchè le allucinazioni anche più stravaganti non sono prescindendo da quelle della catalessi, penetrazioni di pensiero, visioni a distanza di cose e persone sconosciute e reali, visioni mediche, retroveggenze, preveggenze interne ed esterne e cose simili. E neanche tali sono le fantasmagoriche stranezze causate dall'alcool, dall'oppio, dal deutossido d'azoto, dall'haschisk, le quali inoltre a confessione dello stesso Baisumont che parla per propria esperienza, si risolvono in semplici reminiscenze di cose già note. Dunque possiamo concludere esser tali i fenomeni, almeno più portentosi del magnetismo animale che a nessun fenomeno naturale si possono paragonare e assomigliare e per conseguenza non potersi stabilire per causa di quelli la causa di questi. Passiamo alla seconda parte della minore dell'argomento da noi prelibato. – (1) –.

36. *La causa dei fenomeni magnetici non può essere per alcuni naturale e per altri preternaturale.* Apparenti e lusinganti senza dubbio sono gli argomenti con cui i propugnatori della sentenza che noi ora prendiamo a confutare si difendono. Essi dicono: Sia pure che i più misteriosi fra i fenomeni mesmerici, come il vedere e discorrere di cose lontane di spazio, di tempo e mai viste o sentite nominare, il parlar lingue incognite, l'acquistar improvvisamente una scienza maravigliosa, non possano ascriversi a cause naturali:

(1.) Cardi P. II. C. III.–IX.

Ma perchè dietro questo si deve concludere che anche i semplici fenomeni fisiologici, ed anche alcuni psicologici, ma colle disposizioni organiche strettamente connessi, non possono a cause naturali attribuirsi? Che forse l'etere, il cloroformio, e l'amileno non sopiscono le sensitive potenze, e i veleni in certa dose adoperati non producono convulsioni e intorpimenti? Chi non sa che l'amore, l'ira, la paura, la tristezza, i rimorsi, l'allegrezza producono i più strani fenomeni e persino la morte? È poi cosa nota che l'uomo orgoglioso è solito portare alto il capo e anche gittarlo un pò a dietro sulle spalle, camminare e seder teso e rilevato delle membra, mentre l'umile sta a capo basso e tutto ristretto in se stesso.- Che meraviglia adunque che poste ad un tale le membra in simili posizioni gli si risveglino pensieri corrispondenti? Noi rispondiamo nulla in tutto ciò di meraviglia. Concediamo la _naturalezza_ dei citati fenomeni; ma neghiamo a simili cagioni potersi attribuire i corrispondenti del magnetismo. Imperocchè concedendo anche la esistenza di un fluido il quale non solo negli organi animali circoli e agisca; ma per tutto l'universo sia diffuso e possa essere variamente maneggiato e diretto è 1.° _per mezzo di esso impossibile spiegar l'origine dei fenomeni anche meno appariscenti del magnetismo._ Imperocchè se esso ne fosse la causa senza esso sarebbe impossibile produrli. Ma ora molti ma

l'elettrico e è affatto diverso. Se si dica il primo ripugna che sia causa dei fenomeni magnetici anche meno importanti; poichè sappiamo che l'intensità dell'azione della corrente elettrica è in ragione inversa della semplice distanza, secondo che Biot e Savart han dimostrato, e le attrazioni e ripulsioni magnetiche stanno in ragione inversa del quadrato delle distanze. E all'ottenimento dei magnetici effetti nulla osta, nulla scema nulla pregiudica qualsiasi distanza. Di più è indubitata la scoperta del Colombo che le attrazioni e le ripulsioni elettriche stanno in ragione composta della quantità del fluido e in ragione inversa del quadrato delle distanze. E i fenomeni magnetici si producono a volte con tanto maggior vigore quanto maggiore è la distanza del magnetizzatore dal suo soggetto, e secondariamente a volte quantunque si sudi ed operi e magnetizzi e impieghi del suo fluido il magnetizzatore nulla o quasi nulla ottiene; mentre per contrario altre volte un lieve gesto, un atto uno sguardo basta a produrre gli effetti più portentosi. – Gli avversarii si appiglieranno al secondo opere cioè il fluido magnetico affatto diverso dall'elettrico. Ma queste primieramente non sono che asserzioni e secondariamente qualsiasi la natura che essi ne fingono sarà sempre materiale e però sottoposto alle leggi fisiche universali. Orbene è legge fisica che le forze naturali e materiali operino nelle stesse circostanze sempre nel medesimo modo, e non varino le operazioni loro secondo la intenzione di chi voglia dirigerle. Ma il contrario appunto seguirebbe nel magnetismo nel quale il fluido secondo la varia intenzione del magnetizzatore opererebbe o sospenderebbe l'opera sua, andrebbe sopra una por-

sona piuttosto che sopra un'altra; paralizzerebbe piuttosto certi nervetti che altri a quelli intimamente connessi, e a piacere del magnetizzante renderebbe insensibile e rigida la lingua, un dito, un braccio e via discorrendo. Dunque ripugna, qualunque si supponga la natura del fluido magnetico, che esso possa esser cagione dei anche meno appariscenti fenomeni mesmerici. —

Si dirà 2° *Che i fenomeni magnetici dipendano dal fluido magnetico sì; ma sotto l'influsso della volontà del magnetizzatore che vuol produrli, e dietro il consenso del magnetizzando che vuol essere soggetto.* Anche questo è *inammissibile*. Imperocchè innanzi tutto ritornano le osservazioni che i fenomeni mesmerici sono prodotti anche senza ricorrere affatto a tal fluido, e che una forza materiale non può esser regolata dal semplice pensiero e da puri atti di volontà del magnetizzatore. In secondo luogo qual influenza può mai avere nella produzione di simili effetti direttamente da un fluido cagionati il consenso e il volere del magnetizzando? Perchè una volontà contraria rispondono, non impedisca l'azione del magnetismo. Ma noi soggiungiamo che, se questa fosse la ragione, basterebbe che il magnetizzando stesse indifferente e non sarebbe necessario che volesse e acconsentisse. Ma poi a che ne consente? Acconsente solo di sottomettersi all'azione del magnetizzante; non già deve consentire a questo che segua l'effetto. Ed è per questo che appena il magnetizzante si è messo per acconsentimento in mano al magnetizzatore non può più resistere all'effetto, quantunque a tutt'uomo si sforzi. Eppure se il consenso si richiedesse onde non sia impedita l'azione del fluido, ritirato il primo consenso e posto

uno o più atti contrarii l'azione del fluido dovrebbe cessare o diminuire, se incominciata, o non principiare affatto, se non ancor cominciata.–

Si dirà 3° È vero col fluido, qualunque suppongasi, magnetico non si può spiegar nulla. Ma *è certo che i fenomeni mesmerici si producano col solo volerli*. *Noi* rispondiamo es*ser questo impossibile*. Poichè gli atti della volontà sono immanenti e però, come nascono, così terminano nel soggetto volente. Ripugna adunque che fuori del loro principio producano qualche cosa, e ripugna per conseguenza, con uno o più di tali atti potere il magnetizzatore tanti e sì ammirandi fenomeni nel magnetizzando o magnetizzato eccitare. Quindi se dalla sola volontà dipendesse la magnetizzazione ciascuno non potrebbe magnetizzar che se stesso; perchè in noi terminano i nostri atti volitivi. Ma l'esperienza mostra tutto il contrario e coloro che valgono a magnetizzare se stessi sono rarissimi e fanno alla regola comune eccezione.– Possiamo adunque conchiudere che neanche i meno appariscenti fra i fenomeni mesmerici, come il sonno magnetico e gli atti di ordine fisiologico, possano da cause naturali ripetersi. Dunque come i maggiori arguiscono una causa preternaturale, così l'arguiscono i minori.–

Nè poteva esser diversamente, imperocchè i fenomeni inferiori del magnetismo hanno stretta e naturale colleganza coi superiori, e se senza di questi qualche volta esistono, ciò è per via di eccezione, per effetto di ostacoli noti od ignoti, non già perchè il sonnambulismo non sia il grado su

periore cui il minore prima o poi deve condurre. Quindi il magnetismo include un complesso di fatti che a grado a grado si manifestano: prima col semplice sonno, poi col sonnambulismo distinto anch'esso in gradi, e finalmente coll'estasi più o meno lucida. Dunque formando come gli stessi magnetisti affermano, i fenomeni magnetici un intero ed unico sistema, uno pure ne deve essere il principio e per conseguenza, se pei più portentosi un tal principio dimostrasi preternaturale, preternaturale pure si deve asserire la cagione dei meno appariscenti ed arcani. Quindi anche quando vi fosse un fluido una causa naturale, che non vi è, la quale *considerati in se stessi*, potesse spiegarli; considerati nel loro complesso nol potrà mai.

37. – *Fra le cause preternaturali solo lo spirito malvagio può esser cagione dei fenomeni magnetici* (1). E di vero fra gli esseri preternaturali non vi è che Dio, gli spiriti buoni e lo spirito malvagio coi satelliti suoi. Ma ripugna che Dio e gli spiriti buoni siano la cagione dei fenomeni biomagnetici. Dunque. Difatti quali sono cotesti fenomeni? Nel semplice sonno magnetico tu non riscontri che tremolii nervosi, intorpimenti muscolari, scotimenti convulsivi, pericolosa insensibilità, guizzi, smancerie, pose sensuali, indecenti attrazioni, folli saltellamenti, dinoccolamento e rannicchiamento delle membra, subitaneo spavento, stralunamento di occhi con dimenamenti e visacci da spiritati, non mai simili letti nelle leggende dei maliardi o delle versiere, nè dipinti nei paurosi lavori a fresco del Giotto. Nel sonnambulismo tu ascolti discorsi lascivi, e parole blasfeme e sataniche.

(1) Sardi P. II c. X-XI.

E sarà Dio o gli Angeli suoi causa di tutto questo? E non è Dio l'essere santissimo, sapientissimo, infinitamente perfetto? E gli angeli suoi non sono spiriti nobilissimi? Come dunque si Questo che questi possono avvilirsi a servire e tener di mano a ogni più vile magnetizzatore, e far cagione di opere sì vili, ridicole, disoneste ed empie? Ripugna adunque che Dio o spiriti buoni siano cagione dei mesmerici fenomeni. Non resta dunque altro che attribuirli allo spirito satanico e ai suoi satelliti. E ben esso in quelli si manifesta e pienamente si spiega. Vi si manifesta(1) Poichè se l'albero si conosce dai frutti, tutte le opere del magnetismo reclamano Satana per loro Autore. Esso infatti non fa che impervertire contro i costumi, predica ogni falsa dottrina e ti dà una scienza nuova che è un accozzaglia di tutti gli errori. Si dice la verità per eccellenza; promette di render l'uomo partecipe della intelligenza e della possanza divina (eritis sicut Dii) o per mezzo dei suoi gerofanti ai frammassoni e ai settarii apostrofando esclama: se voi aveste posseduta la chiave degli antichi misteri (magnetici), dopo aver collocati sui troni dei re i nostri pontefici, avreste anche disputato l'impero alla divinità. I nostri savi dormono sulla soglia del tempio della natura dopo avervi cancellata l'epigrafe che leggea: conosci te stesso: Ella io sopravverrò e interrogherovvi gli Dei... ... Io rialzerò colle mie mani l'altare le cui macerie giacciono nella polvere.... Noi ristoreremo gli oracoli... Un essere limitato conoscerà le leggi tutte dell'universo, e a voi

(1). Garoti P. II c. XII. XIII. XIV. P. III c. I-V. –

le solleverà se pur sante degni di tanto (1). Or bene chi non riconosce in queste superbe parole quello stesso che già disse: Monterò sopra la volta dei cieli, sublimerò sopra gli astri il mio soglio; mi assiderò sul monte del testamento, sul dosso dell'aquilone, e fatto delle nubi sgabello a miei piedi, appareggerommi all'Altissimo? (2). Esso poi è cagione sufficientissima (3) di spiegar tutti e singoli i fenomeni del magnetismo animale. Poichè che esso abbia virtù di produrre quelli che nel primo stadio di esso son contenuti non vi è difficoltà alcuna a capirlo non richiedendosi in questo che eccitazione di nervi e di fibre o compressione di queste o di quelli; o acceleramento nel movimento del sangue o ritardamento e va dicendo. Nel sonnambulismo il più difficile a capire è la vista a distanza, la penetrazione del pensiero e la previsione di cose future. Ma tuttavia prendendole quali sono sproporzionate alla virtù di Lucifero. Difatti quanto alla vista a distanza essendo Lucifero spirito non è legato a spazio determinato e quindi in un attimo può da un luogo a un altro, sia pur lontanissimo, trasferirsi e dar notizia o presentare immagini di cose lontane. Quanto alla penetrazione del pensiero si ricordi la limitazione

---

(1) Dal Patriarca dei magnetologi Dupotet. V. Caroli §. 276.–

(2). In coelum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis. Ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo. Isaia XIV. 13. 14.–

(3) Caroli l. c.–

cui va soggetta. I sonnambuli non penetrano l'altrui pensie ro che in questi due casi, 1° quando sono messi per dir così, sul la strada onde poter l'altrui pensiero conoscere; e 2° quando trat tisi di un pensiero lungamente meditato e abituale. Or bene quan to al primo caso, essendo Lucifero di sapienza altissima, non include difficoltà alcuna. Quanto al secondo noi sappiamo che come i fantasmi e le specie sensibili e persino i movimenti or ganici valgono ad eccitar dei pensieri, così i pensieri special mente a lungo meditati eccitano dei fantasmi corrispondenti e imprimono un segno di sè nell'organismo: *Arbitror enim omnem motum animi aliquid facere in corpore*(1) Ora in questi fantasmi e in questi segni di concentrazioni organiche, movimenti delle fibre cerebrali, può lo spirito sa tanico leggere benissimo i pensieri nella mente argomentan do dall'effetto alla causa, dal segno alla cosa significata. Resta la previsione di cose future; ma questa è sempre tale che può esser dedotta per raziocinio. Così per esempio i son nambuli ti predicono le crisi future di una malattia non già, perchè per il principio che in loro agisce il futu ro sia presente; ma perchè ha una esatta cognizione del lo stato attuale dell'infermo organismo, dalla quale de dotti gli stati seguenti che all'attuale necessariamente deb bono tener dietro, fa apparire al sonnambulo l'individuo infermo passante per quegli stati. Fin qui del primo

(1) S. Agostino Ep. IX n 3. Class. I Ediz. Mauri. – V. Rosmini Psicologia V. I. p. 168. 169. –

e secondo stadio del magnetismo animale. Dobbiamo ora dire dell'estasi magnetica nella quale il sonnambulo è messo in comunicazione bene spesso con esseri straordinarii. Ma come è chiaro non vi è ripugnanza alcuna che tali esseri sieno Lucifero e i satelliti suoi sotto una o altra forma manifestantisi. Ciò che potrebbe fare qualche difficoltà sono le apparenze di bellezza di cui si cirostano, i savi consigli che a volte danno, e le pratiche di pietà, che in qualche caso, anche nel sonnambulismo, eccitano; Ma chi non sa esser uso antico che la menzogna si mascheri col manto della verità e le opere malvagie si orpellino di una qualche tinta di bontà? La bugia e l'empietà sono tali merci che presentandole nude nella loro natura da pochissimi o nessuno sarebbero comparate. Quindi il padre loro, che è astuto e malizioso è costretto a mascherarle, e fra le opere sue tenebrose mescola un po di vero e un po di buono. Possiamo adunque conchiudere che come nessuna immaginabile ipotesi vale a spiegare i fenomeni del magnetismo animale; così l'ipotesi demoniaca li spiega tutti dal primo all'ultimo. Ma quando un ipotesi è l'unica, fra tutte le altre possibili capace di dar ragione di un ordine di fatti essa si converte in tesi. Dunque non solo sembra probabile; ma pare anche certo che il demonio sia la causa del magnetismo animale. E questo per noi cattolici può confermarsi coll'autorità della Chiesa, la quale non solo pei pericoli che ne nascono per la fede e per la morale e per la servilità in cui dal magnetismo l'uomo è gittato; ma anche perchè: qui jocari voluerit cum diabolo, non poterit gaudere cum Christo

tra quelli giovano alla vita animale. Le passioni o gli affetti ricevono partizioni diverse secondo che si considerano in ordine all'appetito da cui nascono o in relazione all'oggetto in cui terminano. Sotto il primo aspetto le passioni o gli affetti si dividono 1° in concupiscibili in cui regna l'amore, il desiderio e la compiacenza, e irascibili in cui domina l'ira, il furore e il coraggio; 2° in soggettivi che interamente dipendono o hanno per fine ultimo il diletto e il piacere, e oggettivi che sembrano dal piacere indipendenti e somiglianti all'affettà disinteressati del sentimento spirituale e porgenti ombra e nota di virtù disinteressata. Sotto il secondo aspetto abbiamo 1° l'amore e l'odio; 2° il desiderio e l'avversione; 3° la speranza e la disperazione; 4° l'audacia e il timore; 5° il diletto, la tristezza, l'ira, l'abbattimento. E di vero essendo oggetto dell'appetito sensitivo il bene sensibile da appetire e il male sensibile da fuggire, o gli si presenta sì l'uno che l'altro assolutamente come bene o come male, o gli si presenta come circondato da difficoltà che ne impediscono il conseguimento o la fuga. E di più sì l'uno che l'altro o gli si presenta

---

tinaggio, il vivo affetto paterno, il fanatismo patriottico, la nostalgia.—

(2) È chiaro che tutte queste denominazioni hanno un significato molto indeterminato. Poichè moti dell'animo sono tutte le sue operazioni; perturbazioni del medesimo sono tutte le sue operazioni o troppo intense o comunque disordinate. La stessa parola affetto da afficio non significa che una modificazione qualunque. È passione da πάθος suona pena. Spesso per passione s'intende un appetito sregolato. Chiamiamo passioni, dice Bergier, le inclinazioni o le tendenze naturali portate all'eccesso; perchè i loro moti non

Se al temperamento nervoso si unisce il sanguigno migliora il loro stato fisico; ma assai più miserevole diventa il morale. Quelli in cui domina il tessuto cellulare e di temperamento flemmatico o linfatico sono detti (1) non sono soggetti nè a piaceri nè a dolori estremi. Amano la solitudine ed il riposo. Difficilmente si adirano, facilmente si calmano e obbliano presto le ingiurie. Coloro che sono di temperamento muscolare (2) sono pazienti, ma guai se escono dalla loro calma abituale. Finalmente quelli in cui predomina l'apparecchio prolifico (3) sono nel sonno e nella veglia perseguitati da desideri erotici. Ma l'organismo non è il solo che influisca sulle passioni. V'influisce l'età e domina la ghiottornia nell'infanzia, l'amore nella gioventù, l'ambizione nella virilità, l'avarizia nella vecchiezza. V'influisce il sesso e l'uomo è intrepido, liberale, perseverante, ambizioso, goloso; e la donna pau-

---

corde. Il loro polso è abitualmente debole concentrato e filiforme, e si altera per ogni piccola emozione o cambiamento atmosferico, capriccioso ne è l'appetito, lenta penosa e spesso incompleta la digestione, chiare pallide e frequenti le orine, il sonno turbato da sogni chimerici. —

(1) Si riconoscono a una pinguedine diffusa alle carni molli e gonfie, alla pelle liscia e sedosetta, senza gran pelo. Hanno occhi morti e senza espressione, labbri voluminosi, capelli stesi e di un color biondo o cinereo —

(2) Hanno testa e fronte poco sviluppata, collo toresco, spalle larghe e tonde petto ampio, non alta statura; pelle bruna e dura. —

(3) Sono magri, smilzi, irsuti, neri di barba, lascivi di sguardo robusti di voce

glia e suddividano le passioni; ma tutte si riducono sempre all'amore soggettivo e oggettivo. Il desiderio dice S. Agostino è l'avanzarsi dell'amore, la paura la sua fuga, il dolore il suo tormento, l'allegrezza il suo riposo: «E Bossuet scrive „ L'odio che provasi verso qualche oggetto non proviene che dall'amore verso un'altro. Il desiderio non è che un amore a un bene non posseduto, come l'allegrezza è un amore a un bene conseguito. L'audacia è un amore che intraprende ciò che havvi di più difficile per possedere l'oggetto amato; la speranza è un amore che si lusinga di possedere quest'oggetto; e la disperazione è un amore desolato di vedersene privo per sempre. L'ira è un amore irritato dall'idea di vedersi involare il suo bene e che lo spinge a difenderlo. — Finalmente togli l'amore non esistono più passioni: fallo sorgere, l'amore tu le fai insor[ger] tutte „ (1) Questa osservazione ci farà utile quando dovremo spiegare i fatti animali che all'appetito sensitivo si riferiscono — Vedremo ora qual sia la sede delle passioni e quali le cause che in esse influiscono. —

57. Le passioni, gli affetti, i varii atti insomma e tendenze dell'appetito sensitivo hanno sede e principio, dico io alcuni, nell'anima. — Altri si oppongono e dicono: No: hanno sede e principio nel corpo. Ma facile è a vedere essere

---

(2) Tu trovi nell'uomo l'ubriachezza, la ghiottoneria, la pigrizia, il libertinaggio, la [a Luogo] superbia, la vanità, l'ambizione, l'invidia, la nostalgia, il suicidio. —

(1) De la connaissance de Dieu et de soi-meme —.

ambedue queste sentenze Eclettiche; perchè il corpo solo come non può sentire con atti eliciti dal proprio fondo, e l'anima sola come non può sentire così neanche può appetire con atti eliciti dal proprio fondo; e l'anima sola come non può esser principio completo della sensività animale, così neanche può esserlo dell'appetito animale. Solo il composto sostanziale dell'anima col corpo può esser sede e principio completo dell'appetito sensitivo e dei varii atti espansivi animaleschi. Il corpo infatti non può esser principio di azioni vitali, e l'anima quantunque sia la radice da cui tutti questi rampollano pure, quanto all'animalità, non essendo in alcuna sua operazione indipendente dal corpo, è impossibile che possa sensibilmente esercitar l'appetito senza l'ajuto dell'organismo. E l'esperienza conferma la conclusione; perchè noi sentiamo che ogni passione è accompagnata da una qualche immutazione organica, e per le passioni violente il cuor nostro, che ne è l'organo principale, diviene palpitante e tutta la circolazione del sangue accelera potentemente. Dunque il composto animale è il soggetto, la sede dell'appetito sensitivo, e quindi di tutte le passioni e gli affetti, e il cuore ne è l'organo principale. Di qui l'influenza dell'organismo sulle passioni. E di fatti vediamo coloro il cui temperamento è bilioso (1) esser dominati dall'ambizione, pieni di ardore, di speranza

(1) Sono quelli in cui predomina l'apparecchio digestivo e si riconoscono ai

in quanto presente o in quanto futuro. — Or bene se all'appetito sensitivo il bene si presenta in quanto assolutamente tale genera in esso l'*amore*, il quale è una conformazione dell'appetito al bene, e una compiacenza in esso. Per l'opposto se il medesimo si presenta il male in quanto assolutamente tale eccita in esso l'*odio* che dell'amore è il contrario. Di più il bene presente e già posseduto quieta l'appetito; e questa quiete è la *dilettazione* o il *gaudio*. Mentre il male presente e che già opprime dà la *tristezza*. All'opposto il bene futuro produce quel movimento che chiamiamo *desiderio*, e il male futuro quell'atto che diciamo *abbominazione*, *avversione* e *fuga* — Che se il conseguimento del bene è difficile le difficoltà o le apprendiamo come superabili: Nel primo caso nasce la *speranza* e nel secondo la *disperazione*. — Similmente se il fuggire un male futuro ci par difficile; ma pur possibile, sorge in noi l'*audacia* e il coraggio; se invece ci pare impossibile la fuga del male che ci minaccia nasce il *timore*. Se invece il male ci sia stato già fatto o vediamo che volendo possiamo vendicarci ed ecco l'*ira*; o vediamo che la vendetta è impossibile e di qui l'*abbattimento*. — Dodici adunque sono le passioni dell'appetito sensitivo se si riguardino in ordine al loro oggetto e alla loro genesi (1)

---

sono volontari e l'uomo è puramente passivo quando li prova. Diviene attivo quando vi acconsente o li reprime". Noi per passione non intendiamo che un atto o una tendenza o avversione dell'appetito sensitivo —. (1) Gli Stoici divisero le passioni in quattro primitive; *desiderio*

E fra queste l'amore, l'odio, il desiderio l'avversione la gioja e il diletto, il dolore e tristezza per essere eccitate non hanno bisogno che della presenza o assenza dell'oggetto e si riferiscono all'appetito concupiscibile. La speranza, e la disperazione, la paura, l'audacia, l'ira e l'abbattimento alla presenza o assenza dell'oggetto aggiungono le difficoltà per conseguirlo o rimuoverlo e appartengono all'appetito irascibile. Che se poi l'appetito irascibile e l'appetito concupiscibile non si considerino solo isolatamente, ma si riguardino insieme, ne nascono altre passioni che diciamo miste in opposizione alle già enumerate che diconsi semplici; perchè nate o solo dall'appetito concupiscibile o solo da quello irascibile. Le miste che nascono da ambedue questi appetiti insieme riuniti nell'uomo, che oltre il sentimento animale ha il razionale, sono molte (1) ma nei semplici animali sembra che tutte si riducano alla emulazione e alla gelosia. Sì le semplici poi che le miste ricevono nuove suddivisioni dei loro oggetti, e il modo di appetirli. Ma troppo lungo sarebbe il volerle qui tutte enumerare (2) — a tergo — Tuttavia si dividano quanto si vo

---

cioè, gioja tristezza, paura; e queste le suddivisero in trentadue secondarie. Gli epicurei riducevale tutte alla gioja, al dolore e e al desiderio. S. Agostino e Bossuet le riducon tutte all'amore. Cartesio ammette sei passioni primitive; l'ammirazione, l'amore, l'odio, il desiderio, la gioja, la tristezza. —

(1) La vergogna, l'impudenza, la compassione, lo sdegno, la noja, l'emulazione, la gelosia, il pentimento, la sorpresa. V. Descuret Medicina delle Passioni. Par. I cap. II.

ze intellettive, ma anche nelle animali. Vediamo infatti gli animali acquistare facilità al canto, al nuoto, al corso, al volo e ad altre operazioni. – E anche nell'uomo nel quale raro è che si formi un abito puramente animale, vedremo che per l'esercizio continuo di simili operazioni animali acquista una facilità straordinaria in queste operazioni, e la sua abilità diventa a poco a poco maravigliosa, come avviene nei moti di un sonatore di strumenti, nella rapidità di un piegatore di giornali, di un tessitore, di un tipografo, d'un cavvajo e va dicendo. Di qui la necessità della divisione del lavoro e delle parti e il bisogno di applicarsi ad una, per ripeter sempre i medesimi atti, e non a più. – Tuttavia; poichè gli abiti propriamente e primieramente, come altrove vedremo, non sono che nelle facoltà intellettive, e solo per partecipazione e secondariamente si formano anche nelle animali, noi rimettiamo ad altro luogo, una più diligente investigazione di essi abiti. –

lineamenti del volto che colorisconо coll'afflusso del calore del sangue; se dolorose sono concentriche e contraggono la figura rendono rugosa la pelle ne scemano il calore che danno una tinta pallida gialla o plumbea. – V. Descuret Op. cit. P. I c. VII ove parla anche dell'influenza delle passioni nelle malattie. –

(1) a tergo V. Aristotele Politicorum I c. III. –

Art. 2.°

Dell'instinto.

59. — Instinto sia che derivisi dalle parole greche ἐν e στίζω (intus pungo) o dalla parola latina _instinctus_ vale stimolo o eccitamento ad operare. Ma i filosofi ormai lo prendono in un senso un po più ristretto e distintolo dagli appetiti sensitivi, che avvengono per fatto spontaneo del senso che opera dopo le sensazioni presenti o dopo sensazioni passate e rinnovate dalla fantasia, per esso non intendono altro che una _determinazione_ di _tendenza che non proviene da noi, ma dalla natura_. Quindi esso antecede ogni esperienza e significa l'opposto della deliberazione, del discorso, dell'arte acquista. e però esprime quella specie di spinta naturale che un subietto animato determina ad operare così e così, senza conoscerne le conseguenze e il perchè. Che esso esista nell'animale è provato da mille fatti e si riscontra in ogni potenza sì sensitiva che appetitiva che conoscitiva. Il bambino sugge avanti di aver provato il latte e quanto gli vien in

mano mette in bocca. Il vitello e l'agnello cozzano co' le loro testucce ancora inermi, gli uccelli tentano le ali anche prima che sieno rivestiti di penne. Il cane e il gatto naturalmente si odiano e appena si vedono mettonsi in guardia anche avanti di aver sentito l'uno i morsi o i graffii dell'altro. L'uomo nel pericolo di cadere tende le braccia e cadendo alza la testa. I cibi venefici naturalmente si aborrono e i salutiferi si appetiscono, e vai così discorrendo di tanti altri fatti che evidentemente dimostrano per l'uomo e gli animali arricchiti benignamente dalla natura di tendenze e di avversioni speciali, le quali provvedono alla mancanza di anteriore esperienza difficile ad aversi o perniciosa e mortifera e operano di necessità dando all'uomo e alla bestia modo di soddisfare a certi bisogni naturali e di evitare alcuni mali che loro sopravverrebbero. Non può adunque negarsi l'esistenza dell'instinto animale. —

60. Ma non così facile è a spiegarne la natura. Quanto al soggetto cui inerisce, all'oggetto in cui termina, alle divisioni cui và soggetto e agli atti che pone vale per esso ciò che nell'articolo antecedente dell'appetito sensitivo in generale abbiamo disputato. Il difficile stà qui, se oltre le facoltà apprensive nella prima sezione dietro la interna esperienza riconosciute debba ammettersene una speciale il cui esercizio sia dall'instinto necessariamente supposto. A prima vista pare che sì. Imperocchè l'appetito qualunque siasi suppone la

cognizione dell'oggetto intorno a cui versa. Ma quando l'ape con tanto artifizio fabbrica l'alveare, quando il baco da seta muore piuttosto che cibarsi di foglie diverse da quelle di gelso, quando il pulcino la prima volta che vede il nibbio lo fugge, quando il lupo vedendo l'agnello immediatamente gli si fa sopra, l'uccide e lo divora, quando il cavallo udendo il ruggito del leone che neanche ha mai visto si spaventa, suda, trema e fugge più velocemente che può, e va così discorrendo di molti altri fatti primi e di altri ancora o da esperienza immediatamente antecedente, o da esperienza passata precedute e eccitati, in tutti questi fatti loro oggetto dell'appetito non è un che bello o brutto a vedere o a udire o a gustare o a odorare o a toccare; ma è un che costituito da un rispetto determinato e concreto degli oggetti appetiti o fuggiti col soggetto appetente o avversante o fuggente; da un rispetto cioè per cui a questo gli oggetti percepiti appariscono non solo come buoni o non buoni a sentire, ma anche come comodi, utili o incomodi e nocivi. Così l'agnello vedendo venire il lupo fugge non per la bruttezza del colore o della figura; ma perchè lo apprende quasi nemico di sua natura. E finalmente l'uccello raccoglie le pagliuzze non perchè gli sieno dilettevoli al senso, ma perchè gli sono utili a fare il nido. Dunque pare evidente che negli animali e nell'uomo in quanto animale oltre le percezioni dei sensi esterni debba ammettersi un'altra facoltà apprensiva di

cui oggetto sono rapporti determinati e concreti; Una tal facoltà è quella che S. Tommaso chiamò <u>apprensiva</u> e che è una deficiente partecipazione dell'intelletto (<u>deficiens</u> quaedam participatio intellectus) ed i suoi atti sono ombra del giudizio e del raziocinio. Così dietro l'angelico i tomisti. Ora se si esamini diligentemente la dottrina dell'Aquinate sembra che la medesima non si allontani punto da quello che dietro una più lunga e più accurata esperienza su questo punto insegnano i moderni. Poichè noi non neghiamo che in nessun senso possa dirsi: percepire i bruti dei rapporti determinati e concreti, i quali non sieno oggetto dei sensi esterni. — Poichè se l'appetito ha per oggetto il bene perchè si fa confacevole, nella stessa percezione del bene vi è inclusa in qualche modo la percezione del bene un rapporto determinato e concreto. E questo rapporto non è oggetto dei sensi esterni i quali non percepiscono altro che un che colorato, armonico, sapido, odoroso, morbido fresco e cose simili, ma del senso intimo il quale dietro le percezioni dei sensi esterni sente ci fa nascere una tendenza o avversione all'oggetto per quelli immediatamente percepito. Dunque come in ogni atto appetitivo avvi in qualche senso la percezione di un rispetto determinato e concreto, non proprio dei sensi esterni, ma del senso interno, così in simil maniera possiamo e dobbiamo ammettere negli atti instintivi. E siccome la facoltà (a)

mente fugge. E l'uccello raccoglie la paglia perchè vista la paglia parte in se un inclinazione naturale che lo determina a raccoglierla, e a costruirvi il suo nido. Dunque in queste e simili operazioni non ha luogo un'unica percezione dalla quale immediatamente segua l'ultimo atto ma prima è la percezione dell'oggetto da appetire o da fuggire, poi viene il sentimento interno, che fa sentire l'irresistibile bisogno dell'appetire o del fuggire poi viene l'appetizione o la fuga. – Nè quel sentimento interno determinante nasce direttamente e unicamente dalla percezione, ma per una certa armonia prestabilita dall'autore della natura, naturalmente e necessariamente nei bruti si eccita all'occasione di quella percezione. – Se così non fosse, io non saprei perchè dovesse ai bruti negarsi il giudizio e le idee universali, perchè la cognizione d'un rapporto sia pure determinato e concreto suppone la cognizione dei termini che lo costituiscono, e il paragone dei medesimi. – E come infatti potrebbesi conoscere essere una cosa utile o nociva senza paragonar questa col soggetto cui utile o nociva si dice? Nè l'esperienza contraddice al raziocinio; poichè io ho visto più volte la Chioccia cacciare e perseguitare un pulcino non suo fra i suoi introdotto, e le pecore escludere dal beneficio del poppare tutti gli agnellini che non fossero figli loro. – Eppure quantunque per ogni parte diligentemente osservassi alcuni degli agnel-

no intessere una percezione di rapporti, di relazioni somi-glianti alla intellettura, possono prendere il nome di estimativa —

61. Dalle cose in questo e nel precedente Articolo accen-nate possiamo dedurre che le potenze attive o [tendenti] espansive differiscono dalle passive o apprensive e se quelle sono in tutto attive oppure passive queste in parte sono passive e in parte attive, così quelle in parte sono attive e in parte passive. —

Quanto al primo apprensive sono quelle per le quali noi conosciamo gli oggetti ed espansive quelle, per le quali noi tendiamo ad appropriarceli; in quelle l'azione prin-cipia dall'esterno e termina nell'interno. Quindi doppio è l'uno dall'altro diverso è il rapporto che tali facoltà han-no inverso dei loro oggetti. E diverso, nelle facoltà appren-« sive, così Giuseppe Prisco espositore valentissimo delle dot-« trine psicologiche (1) dovendosi l'oggetto comunicare al sog-« getto conoscitore è naturale che esso, in quanto è nel sog-« getto stesso conoscitore, si investa della condizione di lui. « Così nell'apprendere il senso la pietra, questa si trova « in esso, altrimenti la cognizione sarebbe impossibile. Ma « la pietra si trova nel senso non secondo lo stesso modo, co-« me è nella sua fisica realtà. Nel senso essa esiste se-« do la sua forma ed in un modo tutto immateriale, come

---

(1) Dinamilogia generale Art. VI n. 24. — Per ragione di salute siamo co-stretti di giovarci per terminare questo Capitolo, che deve essere esposto alla fi-ne di quei brani migliori e più concisi che troviamo negli autori da noi ...

"immateriale è il senso che lo riceve; nella sua fisica realtà esiste "in un modo tutto materiale (1). – Perciò per le facoltà apprensive l'og"getto in quanto tale, riceve dal soggetto conoscitore una nuova perfe"zione. Che se il soggetto conoscitore può travagliarsi anche con l'as"trazione intorno all'oggetto quale perfezione non potrà confe"rirgli in ragione di obietto! Si prenda a ragion di esempio, "per obietto inteso un cerchio. Questa figura nell'ordine reale "si trova sempre in una determinata materia, sol quanto di"re nel ferro, nell'oro, nel legno e via dicendo; nel concetto "del matematico prescinde da tali subietti, e si contempla per "se stessa. Or voi vedete la grande perfezione che questa fi"gura ha ottenuta per l'astrazione e per l'intellezione: "nell'ordine concreto esiste sempre determinatamente, nell'or"dine ideale ha una esistenza universale; in quello è congiun"ta all'elemento mutabile e materiale, in questo esente "prescissa da tali elementi, non solo pei suoi caratteri immu"tabili che si contemplano, ma anche per l'immutabilità "dell'intelletto in cui quella cognizione ha una sede immu"tabile. –

"Come l'oggetto riceve perfezione dalle facoltà apprensi"ve, ossia dal soggetto conoscitore, così anche partecipa all'im"perfezione di lui. Non è già che il soggetto conoscitore possa "con la sua cognizione mutare la naturale condizione dell'og-

---

Dati. Quindi non faccia meraviglia se anche più sotto se ne troverà qualche altro anche non breve – 1. Giugno 1870 –

(1) San Tomm. I q. 84. a 1. –

» sere concepito; chè la cognizione umana non essendo crea-
» trice non può avere nessuna efficacia sulla naturale
» condizione delle cose (1). Ma poichè l'oggetto non esprime il
» solo essere ideale indipendente da ogni relazione col soggetto
» conoscitore, ma significa l'essere in quanto è conosciuto, si
» intende da sè che quando è imperfetta la sua cognizione, an-
» che imperfetto dovrà essere l'oggetto, in ragione d'obietto;
» giacchè la imperfezione cade appunto in quella relazione da
» cui l'essere si appella obietto. — Conchiudesi dunque che at-
» teso la relazione che corre tra il soggetto e l'oggetto, questo
» riceve da quello la sua perfezione o imperfezione. Onde
» avviene che lo studio degli insetti e perfino dei vizii del cuo-
» re umano è cosa pregevole; perchè la deformità estrinse-
» ca di questi oggetti non solo non vizia l'intelletto, ma an-
» zi essi si annobiliscono nella sua perfezione. —

» Diversa dalle facoltà *apprensive* è la relazione che
» corre tra l'espansione ed il loro termine. Difatti nelle
» facoltà *apprensive* dovendosi l'oggetto comunicare al sog-
» getto, è naturale che esso s'investa della condizione di que-
» sto. Ma per le facoltà espansive il soggetto tende ad ap-
» propriarsi l'oggetto, e quasi a tramutare in esso, per quan-
» to è possibile, il suo essere. Dunque non esso all'ogget-
» to, bensì l'oggetto ad esso conferisce perfezione. — Così una
» volontà che tende al giusto ed all'ordine, dicesi *giusta*

---

(1) Cf. S. Tomm. Qq. Dispp. De Ver. q. II a. 5. ad 15. —

» è veste di pregio; mentre se tende alla ingiustizia, dice
» si ingiustisce e ne degrada (1). –

Quanto al secondo, siccome abbiamo altrove visto che le facoltà apprensive non sono in tutto passive; ma in parte passive, e in parte attive, così ora è facile osservare che le potenze appetitive non sono in tutto attive, ma in parte sono attive e in parte passive. E di vero sono passive in quanto ad appetire sono mosse dalla bontà dell'oggetto loro manifestato, e di più lo sono perchè essendo [illegible] ne loro non transeunti ma rimanenti in se stesse le ricevono. Ma sono attive, perchè da se stesse elicono il proprio atto. E dalla bontà dell'oggetto appetito non sono mosse come da causa finale cui l'istinto tende e si conforma trasformando così in certo modo l'amante nell'amato. Quindi di chiaro apparisce quanto andasse lungi dal vero Laromiguière (2) che disse tutte le umane potenze essere esclusivamente attive come pure Wolfio (3) e Galluppi, i quali le attive fecero esclusivamente attive e le passive esclusivamente passive. Passiamo ora a dire della forza motrice.

(1) Cf. S. Thom. I 2ae q. 86. –
(2) Leçons de Phil. Leç. IV p. 100. Paris 1833. –
(3) Ontolog. § 715 e seg. –
(4) Lezioni di filosofia Lez. 96. p. 380 ed. cit. –

Art. 3.°

Della Forza Motrice

62. Quanto la forza motrice sia all'uomo e all'animale necessaria facile è a vedere. Poichè vano sarebbe pei suoi bisogni il conoscere e l'appetire se non potesse muoversi ad afferrar l'oggetto percepito e appetito. Gli atti infatti delle facoltà apprensive ed espansive essendo vitali cogli oggetti interni non ci congiungono che in un modo intenzionale, non già reale o fisico, poichè non siamo anima sola; ma anima e corpo. Dunque l'integrità del nostro operare e di ogni altro animale, richiede l'esterna azione, per la quale, mosse le nostre membra, agli oggetti appetiti ci possiamo fisicamente congiungere e farli nostri. Di questa forza possono istituirsi due questioni, se ella sia realmente una facoltà e non un modo di agire di altra facoltà, e se sia propria dell'anima o del corpo o dell'intero composto.

Principiamo dalla prima.

63. La forza <u>motrice</u> <u>è</u> <u>una</u> <u>facoltà</u> <u>speciale</u> e non

un modo d'agire di altra facoltà. Non può essa in fatti ridursi nè alle facoltà apprensive, nè alle facoltà espansive. Non può ridursi alle facoltà apprensive; poichè queste non richiedono movimento verso l'oggetto loro, ma stanno in quiete e lo apprendono se loro si presenta; mentre la forza motrice, come esprime la stessa parola, tutta è nel movimento. Non può ridursi alle facoltà espansive; poichè le operazioni di quella sono diverse, irriducibili e talora opposte; e noi sappiamo che la diversità delle potenze desumesi dalla diversità dei loro atti. Dissi diverse e irriducibili; poichè tanto sono le une dall'altre distinte che, come notò San Tommaso (1) non raramente esiste l'atto elicito dell'appetito tendente a muovere il corpo o a tenerlo fermo, e tuttavia non è possibile, come nella paralisi e nelle convulsioni succede, eccitare il moto o arrestarlo. Dissi inoltre opposte; poichè negli esempi citati gli atti dell'appetito inclinano e potentemente a un termine contrario affatto a quello della forza motrice. Dunque secondo che l'interna esperienza evidentemente ci attesta deve dirsi, che, quantunque la forza motrice in molti casi, quando cioè dà il movimento spontaneo supponga l'esercizio delle facoltà apprensive e sia determinata dall'appetito; pure pone atti che non possono riferirsi ad alcuna potenza o conoscitiva

(1). 1. p. q. 78. a. 1. ad 1. —

va o appetitiva, e però costituisce una speciale potenza, che in quanto è il vero strumento dell'appetito può benissimo benissimo dirsi <u>potenza esecutiva</u>. Quindi non è maraviglia se anche i più recenti filosofi dopo Aristotele e gli scolastici opponendosi ai seguaci di Cartesio e di Malebranche hanno in noi ed in ogni animale questa facoltà riconosciuta (1) –

64. Avanti di passare alla soluzione della seconda questione dobbiamo in noi e in ogni animale distinguere due origini di movimenti e naturali cioè e indipendenti dalla spontaneità animale, che son detti <u>organici</u>, <u>plastici</u>, <u>automatici</u>, e gli spontanei, che li dicono <u>animali dinamici</u> e <u>autonomici</u>. Sì gli uni che gli altri dipendono dalla vitalità dell'organismo e però hanno radice in quel principio onde la vita animale promana. Ma i primi che si riducono ai movimenti dei muscoli e dei nervi che presiedono alla vita vegetativa e a quelli che servono alla respirazione: che anch'essi si muovono eziandio indipendentemente dall'appetito; quelli, dico, non suppongono cognizione alcuna nè sono determinati dall'appetito. Al contrario i secondi, che costituiscono il moto spontaneo procedono da una previa percezione e prossimamente so

(1) Tanto il moto spontaneo, di cui qui specialmente parliamo, è colla animalità congiunto, che alcuni zoologi, che vedendo le spugne non solo irregolari nelle forme, ma prive di movimento spontaneo son d'opinione che non si sollevino al di sopra della vita vegetativa. Intorno al

ni determinati da una appetizione o deliberata o istintiva. E per questo, a differenza dei movimenti cagionati dalla sola natura, sono svariati e moltiplici senza regola certa, perchè si atteggiano a norma delle diverse apprensioni e passioni che nell'animale si avvicendano. Ciò premesso diciamo. <u>La forza motrice non è propria nè del corpo solo, nè dell'anima sola; ma del composto.</u>

E di vero innanzi tutto è chiaro che il corpo solo non può esser principio del movimento spontaneo. Imperocchè il movimento spontaneo nel principio movente suppone una cognizione e una appetizione; ma, come altrove è dimostrato, il corpo non è per sè capace nè di cognizione o percezione alcuna nè di appetizione elicita. — Dunque è impossibile possa esser principio del movimento spontaneo. Ma neanche può esser principio dei movimenti naturali, poichè il corpo in quanto tale non ha forza alcuna se non in virtù della forma che lo costituisce individuo. Or la forma del corpo animale è costituito è l'anima e non la materia. — Dunque neanche i movimenti naturali dipendono dal corpo in quanto tale; ma dipendono dall'anima, non però dall'anima sola. Imperocchè onde un essere possa esser principio del movimento locale è necessario che

---

la facoltà motrice vedi Kastus Psych. di Arist. p. 2. c. 6 – Martin Phil. spir. p. 2. c. 5. – Garnier Précis de psych. p. 124. Paris 1831. – La psych. e la frenologie. Traité de facul. de l'ame, – Rosmini Psicologia p. 2 Lib. II c. 10. N. 3. p. 5. c. 7. a 1. – 11. –

occupi luogo.. « Sed hoc quod aliquid per se moveatur in loco, contingit quod per se sit in loco (1) » Ma essendo l'anima, incorporea e fuori affatto della materia è ridicolo dire che per sè occupi luogo: « Ridiculum est dicere, quod animae aut alicui substantiae spirituali sit aliquis locus naturalis (2) » È impossibile adunque che il movimento locale sia proprio esclusivamente dell'anima(3) Del resto questa conclusione è confermata dalla interna esperienza; perchè quantunque distinguiamo bene il primo il principio che impera i diversi movimenti delle membra dal principio che quei movimenti pone, tuttavia il principio movente, ossia la facoltà motrice non la sentiamo distinta dal corpo, ma intimamente congiunta con esso; se infatti si muove un braccio sento sì al voler mio il braccio si muove; ma non sento un principio che attivamente lo muova restando esso interamente passivo. È adunque l'anima la radice del moto; ma il corpo è suo strumento indispensabile.- Non però tutto il corpo; altrimenti l'istrumento del moto non distinguerebbesi nei varii moti delle membra dall'oggetto mosso; ma i nervi motori, nei quali dal cervello vibrando l'anima parimente il fluido nerveo si eccitano, contraggono i muscoli e questi per conseguen-

---

(1) S. Tomm. II Sent. Dist. X q. I a. 3 ad 4.-

(2) S. Tomm. 1 p. q. 102. a 2. ad 2um

(3) S. Agostino De Genes. ad litt. Lib VIII c. 21 n. 41. c. 22 n. 43. Lib XII c. 32 n. 60.

za muovono le ossa e gli organi varii ossi aderiscono, e quindi le diverse membra (1) - Così dando l'anima al corpo quel che il corpo non ha, cioè la vita e l'attività e viceversa il corpo dando all'anima quello di cui essa manca cioè il potersi muovere di luogo in luogo, ma non per la forza motrice da cui ogni movimento dell'anima le è naturale che spontaneo dipende. È adunque la fa- coltà motrice (2) non propria dell'anima, sta o del cor- po solo; ma del composto anima-corpo - Quindi è chia- ro quanto errassero non solo Platone (3) e i suoi seguaci che la facoltà motrice attribuirono esclusivamente all'anima; ma anche i materialisti tutti e Cartesio (4) e Leibnizio che pare l'attribuissero al corpo unicamente. -

---

(1) Gall (anat. t. IV. p. 291. ed. cit.) stabilì il Cervello come organo della fa- coltà motrice, e Spurzheim (observations p. 235. 244. 252. ed. cit.), nervi

(2) S. Tommaso la definisce: « potentia per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui » 1. p. q. 75. q. 3. ad 3um

(3) Cratilo ed. E. Serr. p. 400. in Fed. p. 245 l'alcib. p. 150 a -

(4) Traité de l'homme § 2. Cons. phil. di Garnier e altrove. -

Art. 4.°

Sentimenti attivi e spiegazione
– dei fatti animali –

65. I sentimenti attivi non ricevono la loro denominazione dall'atto che li costituisce, quasichè in essi l'atto sensitivo non sia da un che alla facoltà sensitiva estrinseco determinato; ma dal termine cui si riferiscono che è sempre un atto della spontaneità animale. Dunque diconsi ora *sentimenti attivi quelli che ha seco congiunti il nostro proprio movimento animale*, e si da loro l'epiteto di attivi in contrapposizione alle sensazioni da noi provate, per cagione di una mutazione corporea sia interna che esterna, ma non da noi, come da cagion prima causate, e che possono dirsi *sentimenti passivi*. Sono esempii di sentimenti attivi i diversi atti dell'appetito e il movimento spontaneo. Noi abbiamo detto degli appetiti e delle sensazioni. Dunque avendo già spiegato gli elementi onde i sentimenti attivi sono costituiti non abbiamo bisogno di trattenerci più a lungo nello investigarne la natura. Passeremo adunque a spiegare, per mezzo

di essi considerati in relazione ai sentimenti passivi o fatti animali, che se non tutti almeno in gran parte possono per tal via essere chiariti.—

16. E di vero i fatti animali, come le potenze animali si dividono in attivi, e passivi (1). I passivi, dipendendo dalla determinazione estrinseca e dalla natura della facoltà sensitiva, non hanno qui bisogno di peculiare spiegazione. Gli attivi o sono primi, cioè anteriori ad ogni esperienza; o secondi cioè posteriori ad una qualche esperienza che l'animale abbia già avuta di essi. Nel primo caso sieno essi soggettivi o oggettivi non possono spiegarsi che ricorrendo all'istinto. Tali sono fra i soggettivi l'istinto della conservazione e quanto da questo deriva, cioè nei deboli la paura e la fuga, l'astuzia e la circospezione, e nei forti l'ardire e l'ira, e in generale il cercar cibo e il far provvisioni, e il trasferirsi da un luogo all'altro secondo le diverse stagioni. Così i pulcini si rifugiano precipitosamente sotto le ali della chioccia appena essa con un grido speciale accenna pericolo, e la lepre, il cervo, il capriolo ad ogni piccol rumore s'internano nella foresta. Così il ragno con mirabile artifizio fa la sua tela e postosi in agguato aspetta che vi dia dentro qualche insetto per lanciarglisi sopra. Il lupo si avventa all'agnello, agli altri animali e perfino all'uomo e l'uccide; e la vespa e l'ape perseguitano e tormentano

---

(1) Parliamo degli spontanei e non dei naturali che spiega la fisiologia.—

chiunque si avvicini al loro nido. I vitellini e i piccoli agnelli succiano avidamente le poppe delle lor madri, il pulcino di carne sceglie il granello che fa per lui, l'anatra appena nata corre a pescare nell'acqua, la formica empie i suoi granai, la talpa porta radici e frumento nelle sue gallerie, la gazza e la cornacchia raccolgon ghiande e castagne e la veglia infila e serba sotto le spighe gli insetti di cui si nutre. — La rondinella finalmente ed altri uccelli variano luogo al variare delle stagioni. — Ne gli oggettivi abbiamo l'attaccamento e l'amor della prole di che molti esempii abbiamo di sopra citati. Di questi fatti adunque non è a dir altro che essi dipendono da un triplice principio, dall'Autore cioè della natura animale dalle leggi cui quanto all'anima questa è stata sottoposta e dalla conformazione del corpo atta a corrispondere all'impero di quelle leggi fisiche e necessarie.

67 — Restano i fatti attivi secondarii e questi sono quelli che vengono comodamente spiegati dalla considerazione dei sentimenti attivi in correlazione con quelli passivi. Ecco come il Conti e il Sartini ne compendiano la spiegazione nel loro Corso di filosofia elementare (1). „ — Noi abbiamo veduto che i fatti sponta„nei del senso animale vengono eccitati principalmente „da due cagioni: 1° dal bisogno di evitare uno stato „molesto, 2° dall'inclinazione a mantenere, accrescere

---

(1) Cap. VII. n. 7. – 10. —

» e rinnovare uno stato piacevole interno. In ogni caso la pas-
» sività precede l'attività animale, la quale, venuta così
» in esercizio, si rende da se stessa cagione di nuovo moto,
» perchè il moto spontaneo produce un sentimento inter-
» no, e questo sentimento eccita dal canto suo la sponta-
» neità animale; onde accade quell'operazione circolare,
» quel succedersi alternatamente di moti e di stimoli, per
» cui tanto s'ingrandiscono e tanto perseverano i movimen-
» ti animali. — Così mentre dalla ripetizione di atti sensiti-
» vi nascono quegli stati attivi di tendenza ed avversione de-
» terminata verso un oggetto, che abbiamo chiamato affetti
» e passioni animali, e quelle abilità che abbiamo chia-
» mato abiti animali, questi stati attivi medesimi, essen-
» do sensibili al soggetto animale, ne destano novamente
» la virtù spontanea e operativa. » ..... Di qui la
spiegazione del lungo perseverare che gli animali fanno
in una operazione dilettevole » .... Imperocchè congiun-
» gano essi insieme l'atto che fanno e il piacere pro-
» dotto dall'atto, e come perseverano naturalmente nel-
» lo stato piacevole, così perseverano nell'operazione me-
» desima; e quell'atto e quel piacere rimangono connes-
» si in guisa che in essi si origina una cotale associa-
» zione sensuale, cagione del movimento animale e
» dell'operazione sempre più rinvigorita. Ne sia esem-
» pio il fatto del bambino che si attacca al seno ma-
» terno, così stupendamente descritto dal Rosmini nel-
» la sua Antropologia. Il bambino primieramente
» ha il sentimento di quell'atto con cui fra le due

labbra stringe i capezzoli alle mammelle, e li preme, li
« succhia, e li tira a sè; il qual atto, sebbene si compon-
« ga di più movimenti simultanei dei labbri, delle fauci,
« dei polmoni e di altre parti che concorrono all'azione del
« suggere, tuttavia pel lattante è un solo atto semplicissi-
« mo, essendo tutti quei particolari sforzi e moti raccolti insie-
« me in una sola e semplice interna azione. Contemporanea-
« mente a questo sentimento della sua attività, egli ha il
« sentimento dolce dell'innaffiarsi le fauci e lo stomaco
« e il ventre del latte, e interiormente tutto il corpicciuolo, senti-
« mento reso pienamente unico dall'unità dell'animale, quan-
« tunque si possa distinguere in tanti sentimenti particola-
« ri quante sono le parti del corpo confortato e refocillato da
« quell'alimento. Questi due sentimenti totali, dell'atti-
« vità e del piacere, s'unificano nel bambino in un sol
« sentimento passivo e attivo, che è cagione del continuo
« rinnovarsi dell'azione e quindi del piacere, giacchè le sen-
« sazioni piacevoli del latte continuano qualche tempo e
« danno luogo al ripetersi dei moti, e così via discorrendo. »

« Ecco altri fatti che si spiegano colla congiun-
« zione dei sentimenti passivi ed attivi, e dei quali, ben-
« l'uomo medesimo, non occorre cercare la ragione nell'in-
« telligenza, quantunque l'intelligenza dell'uomo rende
« più perfette somiglianti percezioni. - Come fa il ragno
« pis, l'animale a proporzionare il bene lo sforzo che
« fa saltando una fossa alla larghezza della fossa che
« fa? La vista della larghezza della fossa risveglia in

" zio il peso del moto altra volta sperimentato e questi sen-
" timenti son segno della distanza a cui vuol pervenire. Ora
" a tal sentimento passivo congiunge e commisura il sentimen-
" to dell'attività necessaria a mettere in moto il corpo per
" arrivare all'altra parte della fossa. – A fine di propor-
" zionare bene il moto alla distanza presa di mira, associa
" il sentimento passivo e il sentimento attivo, ovvero bensì ri-
" petere alcuni atti della medesima specie. – Ogni imitazio-
" ne che è sì potente in ogni specie d'animali, segnata-
" mente in alcune come le scimmie, ed anche efficacissima
" negli uomini specie nei fanciulli, a che si riduce, se non
" a riprodurre con moti spontanei ed esterni ciò che abbia-
" mo percepito co' sentimenti? Però a spiegare questi fat-
" ti conviene ricorrere all'unione dei sentimenti passi-
" vi coi sentimenti attivi. – Le azioni che l'animale imi-
" ta son dapprima percepite coi sensi esterni, colla vista,
" o coll'udito o col tatto queste percezioni sono sentimen-
" ti passivi ai quali il soggetto sensitivo commisura
" i sentimenti attivi e con essi altrettante azioni ester-
" ne che riproducono fatti percepiti. Così al sentire
" d'un uccello risponde un'altro uccello specie se il suo-
" no udito è simile a quello ch'ei può mandare, cioè
" conforme alla struttura dei proprii organi vocali.
" Parimente per prender pratica buona di canto, occor-
" re che gli uomini studino la musica, e si assuefac-
" ciano a quella commisurazione di sentimenti passivi cioè
" di suoni uditi, coi sentimenti attivi, cioè dello sforzo ne-

— Parte Seconda. —

Dell'anima umana considerata — in se stessa. —

1.= Se l'anima umana è, come nella prima parte di questo trattato abbiamo dimostrato, una sostanza cui le facoltà tutte animali e razionali inerifcono che sostanza è essa mai? qual ne è l'origine? quali ne sono i destini? Ecco le quistioni da risolvere in questa parte ed ecco la naturale divisione di essa. –

Cap. I.
Natura dell'anima umana

2.= Tanto sono nell'uomo i fatti fisiologici animali e razionali tra loro distinti e tanto grandi sono le differenze onde i principii, cui ciascuna classe di essi appartiene, si specificano che il popolo distinse sempre l'anima dal corpo, l'uomo dal bruto. È vero che le parole onde l'uomo interiore è significato, come *spirito* *vento* e *moto*, in principio significarono solo cose materiali; ma i popoli fecero tali parole passare al significato di un che spirituale che meglio non sapevano esprimere di quello potessero esprimerlo coll'immagine del soffio, come di cosa impalpabile ed invisibile. Nè minore è la distinzione che in ogni lingua si trova tra l'*anima* *sensitiva* o l'anima semplicemente detta e la *spirituale*. Questa è detta anche *animo* e noi possiamo dire e diciamo. *L'animo* afflitto; l'*animo* *mio* soffre, *colui*

ha animo coraggioso, forte, generoso. Al contrario l'anima solo sensitiva non è mai con tal nome indicata e nessuno dice: l'animo del bruto soffre. Nè dal parlare del popolo si allontana la tradizione religiosa e scientifica. Anzi i filosofi gentili più valorosi tanto della eccellenza dello spirito umano furono compresi che considerarono l'intelletto, quale emanazione divina. Quindi troviamo dopo Aristotele e Platone non solo che „ Mente nihil homini dedit Deus ipse divinius; nobis Deus..... dedit animam quo nihil est prestantius ne „ que divinius; humanus animus decerptus ex mente divina (1)„ ma troviamo anche, specialmente presso i poeti, che l'intelletto è „ divinae „ particula aurae „; alcun de raggi della mente - Di che tutte le cose son ripiene; (2) scintilla dell'intelletto divino „. Tuttavia non mancarono in ogni età filosofi, per parlare coll'arpinate, plebei che tentarono confondere ciò che è distinto, e si studiarono di ridurre l'intelletto al senso e il senso attribuirono alla materia. Tali furono e sono i materialisti. Essi non negano la realtà dei fatti positivi, intellettuali, e morali, ma solo pretendono che per spiegar la loro origine non sia necessario ricorrere ad un principio differente dalla materia. Quindi mentre noi distinguiamo specificamente tre ordini di fatti i fisiologici, i sensitivi e i razionali; i materialisti negano che tal distinzione sia specifica e riducendola solo graduale cercano spiegarli tutti col solo principio della materia. Non uno è il principio da cui essi partono, ma unico è il metodo che dicono di seguire, l'osservazione. Dietro un tal metodo i materialisti della scuola ionica conclusero risul

(1) Cicerone 3 Off. Parad. I. 5. Tusk. -

(2) Dante Par. XIX. -

tare l'anima umana di quei medesimi elementi onde supponevano, risultare la natura corporea da loro osservata (1). Di qui Talete, avendo nell'acqua riconosciuto il principio universale della natura, fa anche l'anima composta d'acqua (2.) Anassimane la fa composta d'aria (3.) ed Eraclito ne fa una scintilla del fuoco (4). Questo materialismo in forma più sistematica si trapiantò nella scuola eleatica ove fu difeso da Leucippo e Democrito (5). Quindi non ostante che confutato da Socrate, Platone e Aristotele riapparì nella scuola pseudo-aristotelica per opera di Dicearco, Aristosseno e Stratone Lampsaceno (6). Questo quanto all'antica filosofia; ma assai più il materialismo ha infuriato nei tempi moderni dopo Cartesio, e per l'impulso speciale che ebbe da Bacone da Verulamio il quale alla sola osservazione e alla sola induzione volle ridotto ogni metodo scientifico. Di qui il dubbio di Loke, se per virtù di Dio la materia possa pensare (7) e il cangiamento di questo dubbio in certezza per opera di Holbah (8) Elvezio (9) La Mettrie (10). Di qui pure il materialismo di Hobbes, che definì la

(1.) V. Degerando Hist. comp. etc. ed 1. p. II. c. 12. tom. III. p. 439. =

(2.) V. Aristotele De anima. Lib. I. c. 2. Metap. 2. Lib. I. c 3. =

(3). V. Plutarco De plac. phil. Lib. I. c 3. =

(4). V. Plutarco ivi Lib. IV. c 3. Sesto Empirico Adv. Math. VIII. 286 macrobio .. In Somn. Scip. Lib. I. c. XIV. =

(5). V. Aristotele De anima Lib I c. 2. 4. 5. 6. 20. =

(6) V Cicerone De Fin. Lib. 4. c 19. Tusk Lib. I. c. 10 18. = Mahne Diatrib De aristoxeno (Amsterdam 1793) Schlosser De Stratone Lampsaceno. (Viteb. 1728.) =

(7.) Essai sur l'entenden. humain Lib IV. c. 3. § 6. =

(8). Systeme de la nature Londr. 1770. =

(9) De l'Esprit Paris 1758. = (10.) Histoire naturelle de l'ame La Haye 1745; L'Hom

filosofia: la scienza dei corpi (1). E di qui il materialismo più recente fisiologico di Bichat (2). Cabanis (3) Broussais (4) di Schiff (5). Di qui le dottrine di Büchner e dei suoi seguaci. Se il fatto non fosse tanto palese sarebbe incredibile; perchè sembra incredibile che l'uomo tanto di sua nobiltà orgoglioso voglia accomunarsi non solo ai bruti più vili, ma coi funghi e coi cavoli dell'ortolano. Noi dobbiamo difendere la nostra natura e mantenere la sua eccellenza. Dimostreremo dunque, non contrariando l'esperienza; ma partendo da essa, l'assurdità del materialismo; perchè l'anima umana è semplice e spirituale. Quindi ne conchiuderemo esser falso il materialismo nel suo metodo e nei suoi principii e per questo non esser meraviglia se stranissime ne siano le conseguenze. -

— Art: I. —

Semplicità dell'anima umana.

3.= Semplice in generale è tutto ciò che non costa di più parti, nè può in più parti risolversi. E siccome queste parti possono essere essenziali o integrali, o fisiche o metafisiche sarà semplice secondo l'essenza

mo machine. Leyde 1748.=

(1.) V. Damiron Hobbes considéré comme métaphysicien Tom III. Paris 1841.=

(2) Recherches physiologique sur la vie e la mort.=

(3) Rapport du physique et du moral de l'Homme Mem.=II. III.=

(4) Curs. de phrenologie Paris 1836.=

(5) Lettura sulla misura della sensazione e del movimento fatta a Firenze nel Ro. Museo di

perchè ciò che non costa nè può risolversi in più parti essenziali sebbene della stessa natura*; sarà *semplice fisicamente*, ciò che non costa nè può risolversi in più parti realmente tra loro distinte; sarà in ultimo semplice *metafisicamente* o logicamente ciò che non costa nè può risolversi neanche in più parti solo mentalmente non già realmente distinte (1.) Di più si deve avvertire che il *semplice secondo la quantità può esser doppio* secondo che un tal semplice è ancora entro il genere della quantità (*intra genus continui*) come il punto geometrico, e secondo che è affatto fuori d'ogni genere di quantità (extra totum continui genus). Il semplice nel primo senso ha luogo determinato nel continuo, come il limite d'una lunghezza, e solo per operazione mentale può astrarsene e per se neanche può attualmente esistere. Il semplice per l'opposto nel secondo senso quantunque non abbia estensione alcuna formale, può tuttavia per la virtù sua occupare un corpo esteso e intimamente penetrarlo, appunto perchè non è legato a un dato punto del continuo. –

2. = Applicando ora queste nozioni ontologiche all'anima umana di cui investighiamo la semplicità, noi dimostreremo esser essa semplice sì quanto alla quantità che quanto all'essenza, di semplicità però *fisica* non già *metafisica*. E quanto alla quantità essa per semplice non già entro il genere della quantità; ma fuori affatto di esso. – Principiamo dalla prima questione. –

3. = *L'anima umana* è *semplice quanto alla quantità*. La semplici

---

Storia naturale il 18 Aprile 1869. =

(1). Esempi di tal distinzione sono nello stesso individuo la differenza che passa tra il *genere* e la *differenza*, il *supposto* e la *natura*, l'*essenza* e l'esistenza che sono parti metafisiche. Si dice poi una tal distinzione essere con fondamento in se ma del

tà dell'anima umana sì quantitativa che spaziale può provarsi dalle sue operazioni sensitive. Ma siccome questo argomento lo abbiamo già ampiamente sviluppato nella prima parte parlando del principio della sensazione non abbiamo bisogno di qui ripeterlo. Quello che là abbiamo detto della facoltà sensitiva si applichi qui alla sostanza di cui nasce tal facoltà e l'argomento sarà applicato al caso presente – Useremo dunque qui di argomenti dedotti solo dalle operazioni intellettuali, argomenti già, almeno implicitamente, trattati nella Dinamilogia ove discorremmo dell'intelletto. Ciò premesso ecco la dimostrazione della tesi. – Ciò che non è quantitativamente semplice è esteso. Ma ripugna che l'anima umana sia estesa. E di vero l'anima umana riflette sopra se stessa e raccoglie ed esamina tutte le sue affezioni, sicchè torna tutta in se stessa. Ma una tal riflessione ripugna a un essere esteso; perchè come altre volte abbiamo detto, un essere esteso può sì ripiegare una sua parte sopra un'altra sua parte; ma non può certamente ripiegare ogni sua parte sopra ogni e singola sua parte. Questo non può concepirsi che in un essere affatto privo di estensione formale. Si dirà: Questo vale contro ciò che non è semplice neanche entro il genere della quantità; ma qual ripugnanza avvi mai che l'anima non sia semplice fuori del genere di quantità, essendolo però entro il medesimo genere? Rispondiamo. La ripugnanza esser massima; perchè se ripugna, come altrove vedemmo, che un essere semplice di tal semplicità possa sentire quanto più ripugnerà che riflet-

le parti distinte può considerarsi come determinabile e l'altra come determinante; e si dice rationis ratiocinatæ se neanche questo sia possibile.

ta, pensi, voglia, e ragioni? E poi una tal dottrina è evidentemente contro l'esperienza; perchè noi non sentiamo in un punto solo del nostro corpo, ma in tutto il corpo.-

4.- L'anima è semplice anche quanto alla sua essenza. Se l'anima infatti non fosse semplice quanto alla sua essenza o risulterebbe di più principii sostanziali attivi o passivi, o risulterebbe di due principii dei quali l'uno fosse materia e però determinabile, e l'altro fosse una ideia anzi forma e però determinante. Ma non può ammettersi nè il primo nè il secondo. Non può ammettersi il primo; perchè manifestamente è apertamente contrario all'esperienza la quale ci attesta uno essere in noi il principio pensante. In secondo luogo in tal ipotesi sarebbe affatto inesplicabile l'idea, il paragone, il giudizio, la volizione, la libertà d'indifferenza. Sarebbe inesplicabile l'idea; perchè essendo essa, quantunque di più note composta, indivisibile (inquantochè chi non abbia in mente tutte le note che costituiscono l'idea p. e. di uomo, avrà sì un'altra idea; ma non già quella di uomo) non può aversi da un soggetto composto di più principii, di più sostanze essenziali. E di vero, se la idea di uomo potesse aversi da un soggetto talmente composto o sarebbe divisa per tutte le sue parti, o sarebbe solo in una sua parte, o sarebbe tutta in ogni sua parte. Ora nessuna di queste ipotesi è ammissibile. Non la prima; perchè è assurdo il dire che ciascuna parte del soggetto intelligente ha una decima, centesima, millesima parte dell'idea di uomo, e di qui ne nasce l'idea totale.-

Infatti una parte, come divisa da ogni altra, nulla sa di quello che saprebbero le altre, e però nessuna avrebbe l'intera idea di uomo. E maggiormente ripugna questa ipotesi se si parli di idee aventi una nota sola, come quelle di esse

re, di *numero*, di *verità* e simili. Poichè essendo queste affatto indivisibili non potrebbero in modo alcuno nelle varie parti del soggetto pensante esser divise. Neanche è ammissibile la seconda ipotesi; poichè una tal parte o è semplice o è composta. Nel primo caso si concede la nostra tesi, e nel secondo ricorrono tutti gli assurdi nella prima ipotesi considerati. La terza ipotesi poi induce tanti principii pensanti quante sono le parti essenziali del composto, il che è gratuito, inutile, contrario all'esperienza e alla natura. Inoltre è soggetta a tutte le difficoltà cui va soggetta la prima e la seconda; poichè si può anche qui domandare se coteste parti constitutive sieno semplici o composte. *Sarebbe inesplicabile il paragone e il giudizio*. Il paragone perchè richiede un atto riflesso. Il giudizio perchè soggettivamente considerato è atto semplicissimo che non può concepirsi diviso in parti. In terzo luogo *sarebbe inesplicabile la volizione* poichè essa non è possibile senza che dalla cognizione sia preceduta. Ma o la cognizione e la volizione sono in una stessa parte del soggetto composto o in parti diverse. Se si dica questo si rende impossibile la volizione e si contradice apertamente all'esperienza. Se poi si dica quello noi domanderemo se una tal parte sia semplice o composta e gli avversarii non potranno liberarsi, finchè non concedano esser semplicissimo il principio pensante e volente. - *Sarebbe* finalmente *inesplicabile la libertà d'indifferenza*; poichè nel soggetto composto fornito di tal libertà o tutte le parti sarebbero libere, o solo la loro collezione, o una di esse. Nel primo caso si moltiplicano le volontà, e di più essendo ciascuna parte padrona dei proprii atti, potrebbe nascere tra esse discordia. Nel secondo caso si fa sorgere un essere libero da parti prive di libertà. Nel terzo, ed ultimo, o quella parte

è semplice o no, e così, secondo la diversità della risposta, o si considererà la nostra tesi o terrà in campo colla medesima forza il nostro argomento. =

Non può neanche ammettersi che l'anima umana nella sua essenza sia composta di due principii dei quali l'uno sia determinabile e l'altro determinante. Poichè, non parlandosi quì di composizione metafisica, che noi non neghiamo all'anima, bensì di composizione fisica, questa comunque voglia concepirsi, anche secondo il concetto della composizione tra materia e forma degli Scolastici, le ripugna. E di vero innanzi tutto ciò che è composto di materia e forma è alla materia legato e non può sollevarsi sopra la materia per contemplare le cose spirituali e gli universali. Ma l'anima umana, secondochè, parlando dell'intelletto vedemmo, si solleva sopra la materia ed il senso e contempla gli universali e le cose spirituali e divine. Dunque. Di più questa ipotesi è esclusa dalla stessa definizione dell'anima. Poichè l'anima è il principio primo della vita. Ma nel composto di materia e forma il principio della vita è la forma, ossia l'elemento attivo, che alla materia, ossia elemento passivo, si congiunge; poichè la vita importa attività. Dunque in tal composto l'anima non sarebbe l'intero composto; ma sarebbe la forma, la quale semplice è detta dagli stessi Scolastici. -

5. = Dunque l'anima umana non è composta nè di parti integrali, nè di diverse sostanze che ne costituiscano l'essenza, nè di materia e forma, nè è un punto nel continuo indivisibile. Dunque è fuori di ogni genere di quantità semplicissima. Da questo poi deriva non essere essa nè corpo; poichè ogni corpo è esteso, composto e divisibile; nè qualità, affezione, temperamento delle qualità di alcun corpo, poichè anche queste sono estese, composte e divisibili come lo è il corpo. Tuttavia da ciò non può inferirsi che l'anima umana non

solo fisicamente; ma anche metafisicamente sia semplice. Poichè tale solo è Iddio e nell'animal si distinguono più facoltà, oltre le distinzioni che ha con ogni essere comune fra essenza ed esistenza, tra essenza e natura.

6. = Dietro le cose fin qui discorse è facile sciogliere le difficoltà che i materialisti hanno contro la semplicità dell'anima nostra. Essi argomentano 1.° dal concetto dell'anima umana e 2.° dalle sue proprietà; dal concetto 3.° di materia in generale, e 4.° dalla sua conformazione in organi; in ultimo 5.° dalla onnipotenza di Dio. Ascoltiamoli. =

7.° = Dicono 1.° È inconcepibile che sia una sostanza semplice, qual dicesi l'anima umana; ma essere sostantivo dal corpo affatto distinto. Si dice essere un che impalpabile ed invisibile, senza figura e senza moto locale. Ma questo non sembra che il nulla, e al più pare una materia sottilissima non soggetta a percezione di senso qual dicesi l'etere, e il fluido nerveo. = Rispondiamo non essere pensabile la proposizione prima degli avversari che ammettendo confonder essi la percezione del senso con quella dell'intelletto. Certo noi non abbiamo alcuna cognizione sensibile animale dell'anima nostra; poichè oggetto proporzionato della sensibilità animale non sono che i corpi. Ma oltre il senso animale è in noi un senso spirituale che riferisce del nostro io operazioni semplicissime e poste affatto fuori della materia. L'intelletto per via di riflessione le percepisce e la ragione, partendo dall'antichissimo e indubitabile principio che l'opera segue l'essere (operari sequitur esse) che ciascuno ha simile l'essere e l'operazione (similiter unumquodque habet esse et operationem), deduce semplicissima esser pure l'anima nostra che è soggetto costante di tali operazioni. Che se questo concetto positivo dell'anima umana noi lo esprimiamo con parole negative, come essi nella seconda proposizione ci obiettano, ciò dee ripetersi solo dalla povertà del verbo esteriore, che non sempre sotto ogni

rispetto può adeguare l'interno verbo della mente. Nè è maraviglia; poichè, incipiando la cognizione nostra dai sensi in principio il linguaggio fu solo accomodato a significar cose corporee. - Quindi è ridicolo da tali parole voler dedurre non esser l'anima umana che un complesso di negazioni, il nulla; oppure una materia sottilissima, qual è l'etere. -

— 2° Dal concetto dell'anima umana gli avversarii passano a considerare le proprietà e dicono: a) l'anima muove il corpo; ma non può muoverlo senza toccarlo. Il contatto poi è proprio dei corpi. - Dunque. Concediamo che l'anima umana muove il corpo per la sua intrinseca virtù (1). Concediamo anche che non può muoverlo senza unirsi ad esso per la sua forza motrice. Ma non possiamo interamente concedere essere il contatto proprio dei soli corpi. - Poichè il contatto è doppio quantitativo, ossia virtuale. Il primo è proprio solo dei corpi; ma il secondo in ordine ai corpi conviene anche agli spiriti (2). Poichè un corpo muove un altro corpo unendo a questo le sue parti quantitative, „Uniuntur secundum ultima quantitatis (3). Mentre gli spiriti muovono i corpi e li toccano in quanto agiscono su di essi. „ Dicuntur nihil minus tangere in quantum agunt „ (4). - Ma si dirà: b) Come un essere semplice può toccare e muovere un essere semplice può toccare e muovere un essere esteso e avente più parti? Rispondo :

---

(1) V. Ciò che della facoltà locomotiva abbiamo detto nella Parte I. -

(2) Est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea. - S. Thom. 1. p. q. 73. a 1. ad 3. =

(3) Cont. Gent. L. II. c. 56. =

(4) Ibi. =

non doversi confondere il semplice intra genus quantitatis, col semplice extra totum continui genus. Certo il semplice primo, come il punto geometrico, non potrebbe muovere che un punto; perchè essendo entro il genere della quantità, non potrebbe muovere che applicando, per contatto quantitativo se stesso al mobile. Ma in tal modo un punto non potrebbe toccare che un punto. L'anima umana però non è semplice in tal modo. Ella è semplice di una semplicità che sta affatto fuori d'ogni genere di quantità e però, come il punto, non ha sito determinato nel continuo e per conseguenza neanche la sua virtù è legata da un punto qualsiasi. Quindi essa sebbene formalmente non sia estesa; virtualmente di estensione è capace, in quanto colla sua virtù può abbracciare un esteso e tutto penetrarlo e dominarlo e per conseguenza anche muoverlo (1.) E quali assurdi ne seguirebbero se ciò che è semplice non potesse agire sui corpi e muoverli? Agli Angeli e a Dio dovrebbe ogni azione negarsi sulla natura e a maggior ragione che all'anima umana, perchè semplici d'una semplicità più perfetta (2). Ma gli avversarii insisteranno. d) Se l'anima umana potesse muovere i corpi al modo che li muovono gli spiriti, secondo che voi supponete, il movimento che imprime non potrebbe essere superato da resistenza alcuna corporea. Ma il moto che l'anima comunica al corpo è superato dalla resistenza della materia; poichè se al braccio p. e. si appenda un gran peso noi non possiamo più sollevarlo. Dunque. Rispondiamo non essere anche a questa istanza difficile la

(1) Substantia intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem est sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis est indivisibilis, quasi extra genus quantitatis existens, unde non

risposta. E di vero noi non supponiamo già che sotto ogni rispetto l'anima umana muova i corpi, come li muovano gli altri spiriti. Gli altri spiriti da noi conosciuti sono separati affatto dalla materia; mentre l'anima nostra è forma del corpo nostro e gli altri corpi non li muove che mediante il corpo nostro il quale le serve di instrumento. Quindi mentre gli spiriti separati da sè immediatamente muovono i corpi e però nella operazione loro ogni resistenza corporea superano: perchè aventi maggior perfezione e virtù d'ogni corpo; l'anima umana per l'opposto muove i corpi mediante il nostro corpo, e per conseguenza la sua operazione è in proporzione non solo colla sua virtù intrinseca; ma con quella eziandio dell'istrumento che usa. Quindi se una forza corporea più potente di quella abbia il corpo nostro, un nostro braccio, al braccio venga appesa noi con tutta la virtù nostra organica motrice, per difetto dell'istrumento, non già dell'anima che lo informa, non potremo più sollevare il nostro braccio. I materialisti insistono ancora: d) Questi sono sotterfugi inutili; poichè fino a quando potrà negarsi esser l'anima umana cosa corporea; mentre la vediamo sottoposta alle medesime vicende, alle medesime affezioni cui i corpi

---

determinatur in indivisibile aliquid quantitatis, in agendo (2) S. Tommaso 1 p. q. 51. a 2, q. 52. a 2. q. 66. a 4. q. 91. a 2. – q. 105. a 1; q. 110. a 1. 2. 3; q. 111. a 2. 4; q. 114 q. 4; q. 117. a 3. – Che se esso dice: " materia corporalis non obedit substantiae spirituali ad nutum, nisi soli Creatori ". Si spiega poi dicendo: Materia corporalis non obedit angelis bonis seu malis ad nutum, ut daemones sua virtute possint transmutare materiam de forma in formam; sed possunt adhibere quaedam semina, quae in elementis mundi inveniuntur ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit III. de Trinitate (c. VIII.).

vanno soggetti? Essa cresce nei fanciulli, fiorisce nei giovani, e invecchia nei vecchi. È sana nei sani, malata nei malati, cresce col corpo, si svolge cogli organi. Qui si fa palese davvero quanto i nostri avversarii valgano nel loro esaltato metodo della osservazione. È forse l'anima umana soggetta alle medesime vicende cui il corpo va soggetto sempre e nel medesimo modo? *Non sempre*; perchè avolte i fanciulli nel crescere invece di acquistar maggior acume di mente inebetiscono; i giovani poi mentre hanno il corpo più vegeto e robusto dei vecchi il criterio, l'intelletto, la riflessione e la ragione l'hanno assai meno potente di questi (1). Che se hanno più potente la fantasia ciò dee dedursi non dal vigore dell'animo; ma da quello del corpo; perchè la fantasia potenza organica. Che se è vero il proverbio in ordine allo stesso individuo: *mente sana in corpo sano*, in relazione a individui diversi quel proverbio non regge affatto; poichè vediamo più spesso intelletto vigoroso nel debole e gracile di corpo; che nel ben membrato e vigoroso. – *Non nel medesimo modo*; perchè mentre i corpi crescono nella stessa loro sostanza per il rinvigorimento di nuove parti, gli animi crescono solo nei loro abiti, nella esperienza cioè, nella scienza, nelle Arti, nella virtù e simili. E intanto crescono successivamente in quanto gli abiti non si acquistano che per una naturale disposizione eccitata e ajutata da una continua ripetizione di atti. E siccome ogni operazione razionale consegue

(1) « Animae rationalis operatio nec senescit, nec antiquatur in tempore, imo invenescit; quia in antiquis est sapientia, et in multo tempore prudentia » S. Bonaventura II Senten. Dist. XIX. V. S. Agostino. De quanti animae c. XVI.

una cognizione, e la cognizione nostra principia dal senso, l'acquisto di quegli abiti richiede un esercizio che tanto sarà più perfetto e più corrispondente alle esigenze dell'intelletto, quanto più il corpo e gli organi in perfezione saranno cresciuti. Quindi siccome nell'uomo fatto questi organi sono più perfetti che nel fanciullo e nel vecchio in quello meglio che in questi servono all'intelletto. E siccome per malattia corporale si viziano gli organi materiali l'anima sensitiva e la fantasia saranno turbate nelle operazioni loro; perchè non hanno più a tali operazioni esercizio strumento, non già perchè sia l'anima che sente e riproduce i fantasmi come il corpo, alterata in se stessa. Dall'alterazione poi del senso e della fantasia ne nasce alterazione anche nelle operazioni dell'intelletto, non già come nel corpo, in esso intelletto, poichè nel presente stato come da condizione estrinseca e naturale, non intrinseca ed essenziale, e molto meno come da principio, le operazioni dell'intelletto dipendono dalle facoltà sensitive (1). È adunque chiaro che mentre il corpo è a mutazioni soggetto nella sostanza sua, l'anima, quantunque *a volte* a simili mutazioni sia sottoposta, non lo è però mai *nel medesimo modo* che il corpo nella sostanza. Si dirà di nuovo: e) Ma se l'anima non è il nostro corpo certo in esso è ricevuta; ma il corpo non riceve che corporalmente e corporalmente non può esser ricevuta che una cosa corporea. Dunque. L'antico detto: *Quid quid recipitur per modum recipientis recipitur* va inteso *cum grano salis*. Esso importa non altro che una proporzione di abitudine fra il ricevente

(1) V. S. Tomm. 3. p. q. 15. a. 4. - 1. p. q. v. 5. a 7.

ti e il ricevuto, non già una proporzione di abitudine anzi naturale, e di entità. Il corpo nostro riceve l'anima come forma che lo vivifica, e gli dà l'atto sostanziale, non già come cosa cui contenga; poichè meglio si dice che l'anima contiene il corpo, come già notò S. Agostino (1). Di quello dicasi dicendo che il corpo contiene l'anima. Perchè in tal modo poi l'anima dal corpo sia ricevuta richiedesi solo che il corpo sia in tal modo organato da poter essere informato dall'anima. Dicono finalmente: f) L'anima umana percepisce l'esteso e il divisibile. Ma un'anima semplice e indivisibile come potrebbe dell'esteso e divisibile contenere l'immagine? Rispondiamo esser verissima la maggiore; ma ricordiamo che da essa si deduce, come nella Dinamiologia già abbiamo visto, non la estensione sibbene la semplicità del principio senziente. Quanto alla minore concediamo che il semplice *intra genus quantitatis* non può contenere immagini tali; ma neghiamo che nol possa il semplice *extra totum continui genus*. E notiamo la stoltezza della difficoltà. Se il percipiente dovesse essere di una estensione corrispondente alla cosa percepita, per potirne contenere l'immagine, colui che percepisce il mondo dovrebbe del mondo esser maggiore o almeno uguale nella grossezza.-

8.- Risoluti gli argomenti che gli avversarii desumono dal concetto dell'anima e delle sue proprietà, vediamo quelli che deducono dal concetto della materia in generale e della conformazione sua in organismo.- Dicono dunque

1.° Non può in modo alcuno affermarsi che la materia non sia capace di sensazione e di pensiero. E di vero a) chi è colui

(1) Contr. Epist. Man. c.16. n.20.

che conosca perfettamente l'intima natura della materia, della sensazione, e del pensiero? Rispondiamo non esservi certo tra gli uomini alcuno che tanto valga; ma tanto non richiedesi per vedere che la sensazione e il pensiero alla materia ripugnano. E di vero o parlasi qui della materia prima scolastica, o dei primi elementi comunque si concepiscono della materia seconda, ossia corpo, o della stessa materia seconda. Nel primo caso tanto la sensazione che il sentimento ripugnano evidentemente alla materia; poichè la materia prima è priva dell'atto primo e sostanziale e quindi è incapace di ogni atto secondo. Nel secondo caso quegli elementi primitivi o si dicono estesi, o si fanno semplici. Se estesi ricorrerà contro questo quanto pel caso terzo diremo. Se semplici o sono inerti o sono intrinsecamente attivi. Se inerti non possono coerentemente nè sentire nè pensare; perchè questo richiede un moto proprio, intrinseco, vitale nel principio senziente o pensante. Se attivi allora primieramente avremo i principii della materia; ma non la materia e però saremo fuor di questione. In secondo luogo o son punti indivisibili e allora al più potrebbero percepire un punto, e non potrebbero quindi paragonarsi coll'anima nostra; o sono capaci di estensione virtuale e allora se loro si attribuisca il pensiero e per conseguenza la libertà si attribuiscono loro esigenze tra loro opposte. Poichè come cosa naturale nelle loro operazioni sarebbero determinati ad un certo termine, e come principio pensante e volente non lo sarebbero. Nel terzo caso la ripugnanza è molto facile a vedersi. Poichè facoltà opposte e contrarie non si possono rinvenire nel medesimo essere; perchè le le facoltà sono naturale germoglio dell'essere, e nessun essere consta di caratteri opposti e contrari. Ma la facoltà del sentire e del pensare sono opposte alle facoltà della materia. E di vero essendo prima

lo è il recevuto?, non già una proporzione di abitudine anzi naturale, e di entità. Il corpo nostro riceve l'anima come forma che lo vivifica, e gli dà l'atto sostanziale, non già come cosa cui contenga, poichè meglio si dice che l'anima contiene il corpo, come già notò S. Agostino (1). Di quello dirassi dicendo che il corpo contiene l'anima. Perchè in tal modo poi l'anima dal corpo sia ricevuta richiedesi solo che il corpo sia in tal modo organato da poter essere informato dall'anima. Dicono finalmente: f.) L'"anima umana percepisce l'esteso e il divisibile. Ma un'anima semplice e indivisibile come potrebbe dell'esteso e divisibile contenere l'immagine"? Rispondiamo esser verissima la maggiore; ma ricordiamo che da essa si deduce, come nella Diamimologia abbiamo visto non la estensione sibbene la semplicità del principio senziente. Quanto alla minore concediamo che il semplice intra genus quantitatis non può contenere immagini tali; ma neghiamo che non possa il semplice extra totum continui genus. E notiamo la stoltezza della difficoltà. Se il percipiente dovesse essere di una estensione corrispondente alla cosa percepita, per potere contenere l'immagine, colui che percepisce il mondo dovrebbe del mondo esser maggiore o almeno uguale nella grossezza. -

8.- Risoluti gli argomenti che gli avversarii desumono dal concetto dell'anima e delle sue proprietà, vediamo quelli che deducono dal concetto della materia in generale e della conformazione sua in organismo. - Dicono dunque

1.° Non può in modo alcuno affermarsi che la materia non sia capace di sensazione e di pensiero. E di vero a.) chi è colui

(1) Contr. Epist. Man. c.16. n. 20.

che conosca perfettamente l'intima natura della materia, della sensazione, e del pensiero? Rispondiamo non esservi certo tra gli uomini alcuno di tanto valore; ma tanto non richiedesi per vedere che la sensazione e il pensiero alla materia ripugnano. E di vero o parlasi qui della materia prima scolastica, o dei primi elementi comunque si concepiscano della materia seconda, ossia corpo, o della stessa materia seconda. Nel primo caso tanto la sensazione che il sentimento ripugnano evidentemente alla materia; perchè la materia prima è priva dell'atto primo e sostanziale e quindi è incapace di ogni atto secondo. Nel secondo caso quegli elementi primitivi o si dicono estesi o si fanno semplici. Se estesi ricorrerà contro questo quanto pel caso terzo diremo. Se semplici o sono inerti o sono intrinsecamente attivi. Se inerti non possono evidentemente nè sentire nè pensare; perchè questo richiede un moto proprio, intrinseco, vitale nel principio senziente o pensante. Se attivi allora primieramente avremo i principii della materia; ma non la materia e però saremo fuor di questione. In secondo luogo o son punti indivisibili e allora al più potrebbero percepire un punto, e non potrebbero quindi paragonarsi coll'anima nostra; o sono capaci di estensione virtuale e allora se loro si attribuisca il pensiero e per conseguenza la libertà si attribuiscono loro esigenze tra loro opposte. Poichè come cosa naturale nelle loro operazioni sarebbero determinate ad un certo termine, e come principio pensante e volente non lo sarebbero. Nel terzo caso la ripugnanza è molto facile a vedersi. Poichè facoltà opposte e contrarie non si possono rinvenire nel medesimo essere; perchè le facoltà sono naturale germoglio dell'essere, e nessun essere consta di caratteri opposti e contrari. Ma la facoltà del sentire e del pensare sono opposte alle facoltà della materia. E di vero essendo prima

ria proprietà della materia, secondo come Locke stesso concede, tale
sfrizione, da questa dovrebbe derivare la facoltà di pensare. Ora se
si attenda all'unità sintetica della cognizione che tutto abbraccia il
suo oggetto, questo, come vedemmo è impossibile. Dunque si dirà: b)
non ripugnare nè la sensazione nè il pensiero alla estensione e alla
composizione della materia; poichè l'origine dell'una e dell'altra può
in questo modo concepirsi. Le singole parti dell'esteso e del composto so-
no dotate di una forza incompleta di sentire e di pensare. La ri-
unione di queste forze costituisce il soggetto senziente e pensante, col
medesimo modo che ciascuna parte dell'orologio concorre all'unico sco-
po di segnare le ore. Rispondo essere innanzi tutto assurda la
ipotesi di facoltà sensitive e pensanti incomplete; poichè consisten-
do esse nella potenza di rappresentar degli oggetti o non li rappre-
sentano affatto o quali sono *formalmente* si rappresentano. Quin-
di o sono facoltà complete o non sono facoltà. In secondo luogo
quelle forze la cui azione è la transeunte possono senza dubbio
facilmente coordinarsi tra loro da produrre un unico effetto; perchè
hanno un termine esterno; ma quelle la cui azione è immanente
non avendo termine esterno; ma compiendosi la loro azione in lo-
ro stesse non possono, come già più volte vedemmo, così tra loro
diffondersi che di loro risulti un'unica attività capace di produr-
re ciò che ciascuna non avrebbe prodotto. Si soggiungerà c) che al-
meno il pensiero e la sensazione possono spiegarsi col movimento
di parti sottilissime appartenenti o al fluido *nerveo* o al fluido
animale, o al fluido *magnetico*, o *od* o *spirod* che voglia dirsi;
ma che certo i fisiologi nell'uomo ammettono. Noi risponderemo
senza voler qui ricorrere alla negazione di ogni fluido animale che
fa Mueller e il suo chiarissimo annotatore *Littré* (1). Ammettiamo

(1) Manuel de Physiologie trad. par Jourdan. Éd. 2me Paris 1851. Tom. 1. p. 23. note 2.

l'esistenza d'un fluido nerveo; ma neghiamo potere per un movimento qualsiasi di questo natura la cognizione sensibile e intellettuale. Poichè il suo movimento o si pone nelle sue diverse parti o in una sola. Se nelle diverse parti, nessuna parte sarebbe nel tempo stesso sede di tutte le percezioni, e nessuna potrebbe averle tutte. Se in una sola allora siccome i pensieri e le sensazioni sono anche contemporaneamente varii e moltiplici, sarebbe necessario che quella parte contemporaneamente a varii e moltiplici moti fosse soggetta. Lo che ripugna, perchè ripugna che uno stesso mobile contemporaneamente si muova verso termini diversi ed opposti, e se un medesimo punto sia sottoposto a più forze, per legge meccanica ne risulta un'unica forza producente un moto composto diversissimo da quelli che ciascuna forza da se avrebbe prodotto. Insistono ancora dicendo: d) Le ragioni per cui alla materia si dice ripugnare la sensazione e il pensiero son queste. Primieramente perchè tali operazioni sono semplici. Secondariamente perchè nel concetto di materia non <u>ripugnano</u> anzi si vedono inclusi. Ma quanto alla prima si noti che alla materia non ripugnano proprietà semplici; poichè ne ha più di una come l'attrazione, la gravità, il moto e simili. Quanto poi alla seconda ognuno sa esser sofistico il dire: il tal essere non ha la tal proprietà; perchè in esso non la veggo. Rispondiamo che noi riconosciamo il sofistico di questa seconda ragione; ma neghiamo averla noi pure accennata. – Quanto poi alla prima ragione gli avversarii attribuiscono alla attrazione, alla gravità, al moto, quali sono in se, ciò che è proprio dei loro concetti. I loro concetti sono certamente semplici; ma la loro natura oggettiva, essendo si la <u>gravità</u> che l'<u>attrazione</u> che il <u>moti</u> proprietà della materia, include divisibilità ed estensione come la materia medesima. –

2.° = Dal concetto della materia in generale passano i materialisti alla materia organica e dicono. Ma se la materia in virtù dell'organismo acquista tante mirabili proprietà quali sono quelle che ammiriamo nelle piante annose della foresta, nell'erbe verdeggianti, e nei fiori che l'aere impregnano delle loro fragranze; perchè pel medesimo organismo condotto a un più perfetto grado di finezza, per gli organi varii e moltiplici che i frenologi nel cervello hanno scoperti, la materia non potrà acquistare anche il senso e l'intelletto? Non è forse vero che secondo molti filosofi i bruti non sono che macchine? E se macchina è il generoso destriero, il pappagallo e la scimia, perchè non lo sarà anche l'uomo? E sarà dunque vero, diciamo noi, che di sì debole ingegno sieno i materialisti? Certo se per noi un argomento valesse per provare il loro sistema sarebbero le loro follie, i grossolani e vergognosi loro errori. Noi non vogliamo qui entrare nella questione se anche nelle piante debba ammettersi un principio di vita semplice e immateriale, privo però d'intelletto e di senso; o se l'organismo dei vegetali debba riferirsi solo dalle forze chimiche, fisiche e meccaniche poste sotto la influenza del sole e della luna. Che che sia di ciò resta sempre la nostra tesi; poichè nella prima ipotesi le meraviglie dell'organismo non dipendono dalla materia, ma da un principio immateriale che la materia informa ed organizza e fa vegetare. – Nella seconda ipotesi siccome ogni effetto, ogni proprietà dei vegetali è corporea e materiale non supera nè si oppone alla natura della materia; mentre essendo la sensazione e il pensiero cosa semplice ed una, all'esteso e al moltiplice, per le cose più volte dette, ripugna. – Che se i Cartesiani dissero non essere i bruti che macchine dissero pure non compiersi loro sensazione alcuna. – Quindi siccome noi sentiamo di sentire non siamo certamente

macchine anche fusando cotesti filosofi. Oltre di che tanta è la differenza che passa tra l'uomo e il bruto, come da quel che diremo sarà palese, che l'animo di questo non può per aggiunzione di gradi derivare da quello.- Quanto poi ai frenologi di essi abbiamo già discorso nella introduzione a questo trattato. Ma per confermare la ridicolezza basta ricordare che hanno essi anche nei becchi ritrovato l'organo della teosofia; mentre rinvennero quello della stupidità nell'ingegnosissimo Laplace.-

9. Passiamo finalmente al ricorso che fanno alcuni alla onnipotenza di Dio. Essi dicono: se la materia per se stessa non può nè pensare nè sentire, lo potrà per virtù di Dio. Poichè a) la potenza di Dio non ha confini e però come nella materia pone la forza attrattiva e ripulsiva, come la fa crescere e vegetare, così per la sua onnipotenza potrà nella medesima porre la facoltà di sentire di pensare. Nè noi perchè non capiamo come ciò possa essere dobbiamo negarlo. Rispondo primieramente che noi non neghiamo poter Dio conferire il sentire e il pensare alla materia perchè non vediamo come ciò possa essere; ma perchè vediamo che ciò non può essere. Non può essere infatti neanche per virtù divina ciò che ripugna ciò che è assurdo; perchè l'assurdo non costituisce termine alcuno, e ogni operazione termina in un oggetto. Il paragone poi che dalla forza attrattiva o ripulsiva o vegetativa si vol desumere non regge in modo alcuno; perchè quelle forze non superano ne si oppongono alla natura della materia. Ripugna adunque che, sia pure per divina virtù, la materia pensi e senta. Nè questo restringe l'onnipotenza di Dio; perchè se ciò Iddio non può fare non dipende da difetto nella virtù sua; ma da difetto in ciò che dovrebbe farsi; perchè capace di esser termine di azione alcuna. Ma si dirà b) questo stà nella ipotesi che mentre Iddio dà il sentire e il

giungere alla materia le lasci l'estensione e la divisibilità. Ma esso, può togliere l'una e l'altra e così farla capace di sentire e di pensare.- Rispondo primieramente non potersi dalla materia togliere l'estensione e la divisibilità senza distruggerla e annientarla; perchè le sono tali proprietà essenziali. Secondariamente se con ciò s'intendesse che quelle proprietà le sospende soltanto; ma non le toglie radicalmente rimane l'impossibilità di cui discorriamo. Poichè la materia avrebbe sempre naturale ed essenziale tendenza alla estensione e alla divisibilità e quindi non potrebbe nel tempo stesso aver tendenza anche al sentire e al pensare, poichè il germoglio non può contradire alla radice. Se poi finalmente per queste facoltà di sentire e di pensare alla materia da Dio aggiunte s'intendesse il principio delle medesime da Dio intimamente alla materia unito allora saremmo fuori di questione; poichè non sarebbe più la materia che sentirebbe e penserebbe; ma sentirebbe e penserebbe quel principio alla materia aggiunto che dovrebbe essere affatto semplice e immateriale.-

---

Art.° 2.

Spiritualità dell'anima umana

10.= I materialisti degradano l'anima umana abbassandola fino alla materia; ma non poco l'avviliscono anche i sensisti non riconoscendo in essa che il senso ed accomunando l'uomo coi bruti. La questione della spiritualità rivendica i diritti dell'animo nostro con que-

sti nuovi suoi detrattori, e sempre maggiormente mostra anche la falsità del materialismo; in quanto che dimostrando l'anima umana in certe sue operazioni essere affatto per se indipendente dalla materia sempre meglio chiarisce non esser essa nè corpo, nè cosa corporea. Noi, principieremo collo stabilire le più cospicue differenze che passano tra l'uomo e il bruto per poi inferire con un'analisi più accurata l'anima di questo essere tutta legata al corpo; mentre l'anima di quello nelle sue operazioni più nobili ne è per se indipendente e quindi è spirituale. Poichè dicesi essere spirituale quell'essere semplice il quale in alcune almeno delle sue operazioni è indipendente dal concorso di organi materiali e però non ha bisogno del corpo per essere e vivere.-

11.- Se grande come nella Cosmologia si dimostra è la differenza che passa tra i viventi e i non viventi, tra gli animali e semplici viventi; non minore è quella che divide l'uomo dai semplici animali. Non parleremo qui direttamente delle diversità dell'organismo, di cui abbiamo già toccato; ma diremo solo di quelle più rilevanti che all'anima si riferiscono.-

Diversità dell'uomo dai bruti. 1° La prima differenza che l'osservazione tra l'uomo e i bruti ci manifesta si è che quegli è industrioso ed artista, e questi no. E di vero noi ammiriamo e i nidi degli uccelli e la tela dei ragni e gli alveari delle api; ma questi effetti non debbon ripetersi che da istinto e da determinazione di natura, onde sono prodotti senza disegno preconcepito, senza conoscenza di proporzione tra mezzi e fine. Poichè non scorgiamo in essi progresso alcuno in tutta la specie riscontriamo perfetta similitudine di operare e non raramente negli animali più stupidi veggiamo le opere più maravigliose.- Laonde simili operazioni non mostrano arte nelle prossime loro cagioni; ma solo nel

primo Artefice che a queste comunicò l'opera e l'efficacia dando loro opportuno organismo e sottomettendole a leggi determinanti l'attività loro a quell'effetto. Per lo che non sono i bruti che macchine viventi da sapientissimo artefice congegnate. Al contrario l'uomo distribuisce, varia e perfeziona il suo lavoro, inventa e scuopre continuamente nuovi usi e nuove applicazioni delle forze della natura. Ed è per questo che esso solo possiede le mani il vero strumento artistico onde tante arti coltiva, perciò si rende il più potente degli animali, il dominatore della natura.

2° La seconda differenza tra l'uomo e i semplici animali si è che quegli è dotato di loquela e questi no. Difatti quantunque gli animali tutti forniti di polmoni emettano voci e grida inarticolate, tuttavia tali voci e grida non che far nulla colla parola la quale è segno artificiale degli affetti e dei pensieri anche più universali ed astratti. Che se i pappagalli e simili uccelli si addestrano a proferir suoni articolati, questi propriamente in loro non sono parole; perchè pronunziati meccanicamente per abitudine indotta in essi, e senza intelligenza del loro significato.

3° In terzo luogo l'uomo è il solo animale veramente socievole. Poichè esso solo ubbidendo alle inclinazioni della sua natura non solo, ma anche ai dettami del suo intelletto contrae vincoli di sociale comunanza coi suoi simili, sotto la direzione di una autorità governatrice e coordinando i suoi sforzi al conseguimento d'un fine comune. Il vivere comune delle formiche e di altri animali è solo un ombra di società; come ombra dell'intelletto è il senso ed ombra di volontà l'appetito instintivo. Il loro consorzio infatti è solo instintivo, non regolato da autorità ordinatrice, nè intrecciato da relazioni, nè procacciato da socii per volontaria cooperazione ad un fine inteso comunemente da tutti.

- 4.° - Finalmente l'uomo differisce dal bruto perchè questo è irragionevole, e quello di ragione fornito. <u>Il bruto è irragionevole</u>. Poichè a) non vi è necessità alcuna di dirlo ragionevole. Possono infatti tutte le sue operazioni spiegarsi, come anche in questo trattato già abbiamo toccato, coll'organismo loro opportunamente ordinato a certi effetti, e colla attività loro sottoposta a leggi che la determinano a quegli effetti. - Tutte adunque le operazioni animali dipendono dall'armonia che corre fra un Che straniero all'animale (Dio), il corpo dell'animale e l'anima dell'animale. E per questo che Gioberti scrisse tanto più vedersi risplendere nei semplici animali la divina ragione quanto più vediamo mancare in essi di ragione umana. Se così è, è facile dedurre non doversi nè potersi attribuire ai bruti la ragione. Poichè come dietro i teologi notano i naturali la natura non opera con intervento di molte cause quello può farsi per mezzo di poche, ma opera molto col poco. - Dunque siccome le operazioni tutte degli animali colla sola vita sensitiva dal divino artefice regolata si spiegano, non può nè deve in essi porsi ancor la ragione. Ma che? Se così non fosse e le opere maravigliose de' sensibili animali non dovessero riferirsi che dalla Ragione suprema, i bruti b) supererebbero in intelligenza anche l'uomo. Poichè eseguiscono essi quelle operazioni senza aver nulla imparato e scelgono p.e. le sostanze mediche per curarsi nelle lor malattie, risolvono i più difficili problemi di matematica, nel costruirsi un ricovero senza studio, senza fatica (1) mentre l'uomo per far ciò sempre dopo il primo peccato <u>sudavit</u> <u>et</u> <u>alsit</u>. - Ora è assurdo e contrario al natural buon senso che i bruti intendano più

---

(1) Le api risolvono ogni giorno questo problema: *Descrivere in un dato spazio il maggior numero possibile di figure regolari, adoperando la minor quantità possibile di lavoro e di materia.* Poichè la geometria insegna tal problema doversi

degli uomini. Dunque le opere loro ingegnose non da ragione che sia in essi; ma da una Ragione ad essi estrinseca che li governa debbon ripetersi. - Oltre di che c) proprio della ragione è il progresso e la perfettibilità; perchè questa nei particolari apprende sempre nuovi universali, e di nuovo, per l'applicazioni di questi, sieno idee o principii, scopre continuamente cose nuove nella scienza e nella pratica. Di qui il progredire delle scienze e delle arti. Ma i semplici animali non danno segno alcuno di progresso e di perfettibilità, e quel che fanno nei principii di loro esistenza, seguitano a farlo in modo affatto uniforme fino alla età più avanzata e ciò che Aristotele nei tempi suoi dei bruti osservò e scrisse nella sua Storia degli animali, si riscontra anche ai dì nostri senza progresso e cangiamento di sorta. Quindi non è maraviglia, se mancando i semplici animali d'intelletto e ragione siano del pari ancora di libertà; perciocchè la libertà nasce dalla volontà e questa si radica nell'intelletto. Essi nelle medesime circostanze operano sempre e invariabilmente nel medesimo modo e comunque si moltiplichino gli individui d'una medesima specie tutti li vediamo porre i medesimi effetti. E la ragione si è perchè essendo dotati solo di senso sono dal bene sensibile determinati. Ma il senso è potenza necessaria e però necessariamente elice il suo atto ed eccita le potenze inferiori, come la locomotrice, ogni volta e nel medesimo modo che dall'oggetto conformemente è determinato. Al contrario l'uomo è libero e vuole e disvuole a talento, diversi individui diverse cose e diversamente appetiscono, di secolo in secolo, di anno in anno maravigliosamente, se da cause eccezionali non impedito, progredi-

---

ricoprire con sistema esagonale e con questo appunto con mirabile regolarità le api costruiscono le loro cellette. -

se e si perfeziona in ogni ramo di sapere ed operare; le sue operazioni razionali richiedono un principio intrinseco che ogni senso trascenda, e domina e regola le immani balene e i feroci leoni e i robusti elefanti e qualunque altra fiera più terribile e forte che nuoti nelle acque o abiti le selve o voli per l'aere (1)

12. = Dunque i semplici animali non sono nè industriosi ed artisti, nè forniti di loquela e socievoli, nè dotati di ragione e di libera volontà, ma sono ornati di sola vita vegetativa e sensitiva. Per lo che noi possiamo e dobbiamo dedurne l'anima loro esser tutta legata agli organi materiali che informa e vivifica, nè opera da essi indipendente in alcuna sua operazione. Quindi quantunque semplice e indivisibile; perchè anche essa senziente; *non è però spirituale*; giacchè in ogni sua operazione richiede il concorso degli organi corporali. Donde ne segue ancora *col corpo cessar essa di vivere*; perchè la vita consiste nella azione, e l'anima dei bruti indipendentemente dal corpo di nessuna azione è capace. E da questo se ne può ancora dedurre che quantunque incorruttibile; perchè non composta di parti, e quindi per forza creata indestruttibile; pure *colla vita perderà ancora l'essere*, e per virtù divina sarà annichilata. Imperocchè priva di vita non vi è più ragione onde ne sia conservata l'esistenza, tanto più che non ha per fine la felicità; ma solo l'informazione del corpo; ma di più è incapace, perchè priva di libertà, di merito o demerito alcuno. —

13. Ma nell'uomo noi abbiamo viste proprietà tutte diverse e quin-

---

(1) V. Bossuet. *De la connoissance de Dieu et de soi-même* cap. 5. = Rosmini *Antropologia*. Lib. 2. lez. 2. = Liberatore *Del composto Umano*. Cap II art. III. —

di diversa dobbiamo dedurre esser pure la natura e i destini dell'anima sua. Ma in questo capitolo noi non dobbiamo considerarne che la natura, essendo il terzo capitolo riserbato la trattazione dei suoi destini. Diciamo dunque: L'anima umana non solo è semplice; ma è anche spirituale. E di vero quello dicesi essere spirituale che in alcune almeno di sue operazioni non ha bisogno di organi corporei nè come cause principali, nè come cause istrumentali. Ma tale è l'anima umana nelle operazioni sue razionali. Dunque la maggiore non ha bisogno di dimostrazione, dichiarazione alcuna; perchè non è che una definizione già da noi spiegata e dagli avversarii stessi concessa, quantunque non pochi tra essi neghino l'esistenza di alcun essere di tal natura. La minore si dimostra facilmente dalla natura del pensiero e della volontà. Imperocchè, principiando dalla prima delle due parti in cui essa dividesi, il pensiero è atto immanente che modifica solo il soggetto che lo elice, e è atto semplice; perchè indivisibile. E chi potrebbe dividere le Idee di ente, di numero, di Ideal, di affermazione e somiglianti? Lo stesso è a dire degli atti della volontà che sono immanenti e semplici, come l'atto di amore e di assenso. Or bene se l'anima pensante e volente si dice in tali atti non essere indipendente dal corpo; ma del concorso di esso come di causa in simili operazioni principale aver bisogno; noi domandiamo se il pensiero e le volizioni siano e nel corpo e nell'anima, oppure nell'anima o nel corpo soltanto. Se si dica esser nell'anima soltanto, essendo il pensiero e le volizioni atti immanenti, saranno indipendenti dal corpo, l'anima ne sarà il principio adeguato, e quindi ella sarà spirituale, come noi vogliamo dimostrare. Se invece si dica il pensiero e le volizioni esser soltanto nel corpo, si dice ciò che ri=

pugna; perchè noi abbiamo visto ripugnare alla materia il pensiero, e per conseguenza anche il volere. Finalmente se si dica il pensiero e le volizioni essere nell'anima e nel corpo, noi di nuovo domandiamo, o siano in parte nell'anima e in parte nel corpo, ovvero tutte nell'anima e tutte nel corpo. Ma non può dirsi che siano in parte nell'anima e in parte nel corpo, perchè come vedemmo sono atti indivisibili. Se poi si dica esser tutte nell'anima e tutte nel corpo primieramente si dice un assurdo; perchè il pensiero e il volere al corpo ripugna. E secondariamente si concede la nostra tesi, esser cioè l'anima umana nelle operazioni razionali indipendente dal corpo e quindi spirituale.–

Passiamo alla seconda parte. Onde l'anima dovesse e potesse servirsi del corpo come di causa instrumentale o organo nelle sue operazioni razionali sarebbe necessario che il corpo a ciò fosse ordinato e adattato. Ma la cosa è affatto diversamente. Poichè termine dell'intelletto sono cose astratte, universali, possibili, semplicissime, come l'essere, il vero, il bello, il buono, e gli stessi corpi li percepisce in maniera affatto incorporea e immateriale (1) E per questo anche la volontà appetisce il bene universale, e fra i beni particolari ai quelli maggiormente dilettasi, che più dalla materia si allontanano, come la verità, la scienza, la virtù, l'onore, l'ordine, il bello, il sublime e va dicendo (2). Or bene nella percezione di

---

(1) Anima per intellectum cognoscit corpora, cognitione immateriali, universali, necessaria S. Thom. 1. p. q. 84. a 1. ad 1um =

(2) V. S. Agostino De libero arbitrio Lib. II. c. 13. n. 36. =

simili cose ripugna che il corpo possa servire di strumento o organo. Imperocchè la cognizione importa una assimilazione tra il conoscente e la cosa conosciuta. Ora il corpo intanto potrebbe servir d'organo all'anima nelle sue percezioni in quanto in esso potesse esprimersi una immagine dell'oggetto percepito in ajuto della mente percipiente, nello stesso modo che nelle sensazioni sappiamo avvenire, e quindi per conseguenza, in quanto l'organo stesso partecipasse alla cognizione. Ora questo ripugna: poichè ripugna potere organi materiali essere talmente modificati da cose immateriali da ricevere in se l'immagine di esse. A ciò infatti richiederebbesi una assimilazione tra l'incorporeo rappresentato e il corporeo rappresentante. Dunque. Attesochè in quelle operazioni può aver luogo il concorso d'istrumento, il cui termine è moltiplice, e in parte è sotto l'influsso della causa principale, e in parte sotto quello della istrumentale, conciossiachè la virtù di quella non si stenda a tutto il da fare sopra il medesimo. Ora gli atti dell'intelletto e della volontà sono semplicissimi e però tali che in nessun modo possan dirsi moltiplici e aventi diversi rispetti di cui alcuni possano riferirsi all'anima ed altri al corpo come da organo. Dunque dipendon solo dall'anima e però questa in essi è indipendente dal corpo e per conseguente è spirituale.

16. Non è ora difficile o cosa lunga lo sciogliere gli argomenti che ci son mossi in contrario; poichè risoluti quelli che strettamente al materialismo si riferiscono e che oppugnano la semplicità dell'animo nostro non restano più a risolvere che le difficoltà dei sensisti. Questi dicono:

1.° Gli argomenti con cui si prova la spiritualità dell'anima umana

sono dedotti dalle sue cognizioni. Ma questi non provano affatto. Poichè essendo anche i bruti forniti di facoltà conoscitiva, se quegli argomenti provassero, anche l'anima loro dovrebbe dirsi spirituale. Ma ciò non può dirsi: Dunque. Rispondo, cominciando che quantunque noi abbiamo principalmente argomentato dagli atti intellettuali; pure non abbiamo esclusi gli argomenti validissimi che dagli atti volitivi e dalla libertà d'indifferenza possono desumersi. Imperocchè, siccome l'<u>operazione segue l'essere</u>, qualunque atto nell'animo nostro si riscontri indipendente dalla materia, arguisce anche il principio da cui promana dalla materia essere indipendente. Ma tali sono le appetizioni della volontà. Che se questa si consideri in quanto libera l'argomento piglia nuovo aspetto e nuovo valore; poichè ciò che è alla materia legato ha sempre un oggetto determinato in cui termina; questo è materiale e sensibile e, se potentemente sulla potenza organica agisca, la vince la supera e se la sottopone e anche la altera e la rende inetta a nuove operazioni. Al contrario la volontà nostra noi la sentiamo liberissima e non determinata a oggetto alcuno particolare; ma colla sua ampiezza si estende dall'essere più microscopico, più umile fino al sublime ed a Dio e tra tanta infinità di oggetti quello ama e appetisce che più le aggrada, senza poter essere da alcuno dominata e soggetta e molto meno debilitata nella virtù sua. Che anzi come l'intelletto acquista robustezza più forte quanto più alti e sublimi sono i veri da lui contemplati (1). Così la volontà maggior virtù acquista a misura che l'og=

---

(1) S. Bonav. Lib. I. Sent. Dist. I. a. 3. q. I ad arg. e Alberto Magno De Anima Lib. III. Tract. II. c. 15. =

getto da lei appetito d amato crefce in bellezza e bontà e più potentemente su lei agisce attirandosene tutto l'amore. Ma non ci perdiamo nell'arrecar sempre nuovi argomenti. Questo cenno era necessario per far vedere agli avversarii che non è la cognizione soltanto che dimostra spirituale l'anima umana. La seconda proposizione dei sensisti si nega recisamente; perchè la ragione con cui si prova non è concludente. E di vero i bruti solo per analogia si dicono forniti di facoltà conoscitiva e non si attribuisce loro la cognizione in senso proprio. Poichè la parola cognizione derivata da coagito, significa a rigor di termini solo il parlare che fa la mente a se stessa, il paragone e il giudizio, e quindi propriamente significa solo la cognizione intellettuale. Per questo alcuni negano potersi dir cognizione la percezione sensitiva. Tuttavia e il popolo e i sapienti dicono che i bruti conoscono, e però noi non crediamo doversi sotto ogni aspetto negar loro la cognizione. Con questo però, come altrove vedemmo, non confondiamo il senso coll'intelletto trasportando e le proprietà della cognizione intellettuale alla cognizione sensitiva, e negando di quella ciò che non può dirsi di questa. Dunque l'argomento obiettato pecca nella parità che suppone, e però dal non esser l'anima dei bruti spirituale non può legittimamente inferirsi non esserlo neanche quella dell'uomo. Ma si dirà

2° Intanto l'anima dei bruti non è spirituale in quanto in nessuna sua operazione è indipendente dalla materia; e intanto quella dell'uomo lo sarebbe in quanto almeno in qualche sua operazione, in quelle razionali, sarebbe dal concorso di organi materiali non bisogna. Ma questo è falso; perchè l'anima umana per intendere ha bisogno del muro della fantasia, che è potenza organica. Dunque. Rispondo.

concedo la maggiore e nego la minore. La ragione poi che se ne da la distinguo. L'anima umana per intendere ha bisogno della fantasia che è potenza organica, come di principio prossimo adeguato o inadeguato, principale o istrumentale della intellezione nego; ne ha bisogno come di condizione necessaria alla intellezione suddistinguo; ne ha bisogno come di condizione necessaria essenziale ed intrinseca nego, come di condizione necessaria naturale, estrinseca e nello stato presente in cui è forma del corpo concedo. Ma questo non nuoce per nulla alla spiritualità sua. Imperocchè dire che essa ha per intendere bisogno della fantasia come di condizione necessaria e naturale nel suo stato presente; ma estrinseca, è dire che la intellezione la elice da se stessa e quindi anche indipendentemente dalla fantasia; ma che però questa nello stato presente deve supporsi. E deve supporsi solo per questo; perchè onde l'intelletto intenda è necessario che abbia presente e presentato all'intelletto dalle facoltà sensitive mediante le loro specie, mediante i fantasmi. « Intelligere est propria operatio animae et non egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea operatione corpus ex parte obiecti; nam phantasmata sine organis corporeis esse non possunt » (1) Allora solo il bisogno che l'anima ha per intendere della fantasia nuocerebbe alla sua spiritualità, quando la fantasia dovesse essere o condizione della intellezione essenziale ed intrinseca, e quindi inseparabile dalla vita ragionevole, o principio adeguato o inadeguato; principale o istrumentale della medesima

---

(1) S. Tomm. Qq. disp. q. un. de Anima a. I ad II. —

Ma questo è dimostrato falsissimo dalle cose disputate nell'articolo precedente, e è dichiarato tutt'altra essere la relazione della fantasia coll'intelletto nella parte prima di questo trattato.-

Art: 3.
Corollario

Abbiamo noi fin qui dimostrato l'animo umano esser semplice e spirituale. Ma qual metodo in tal dimostrazione abbiam seguito? Noi abbiamo per mezzo della osservazione interna osservati i fatti interiori e ne abbiamo raccolti i concetti di animalità e di ragionevolezza. Dai fatti poi nella animalità e nella ragionevolezza dell'uomo riscontrati ne abbiamo dedotta la semplicità e la spiritualità del soggetto cui quei fatti appartengono, ossia dell'anima umana. Dunque il metodo da noi in questa questione seguito è misto, induttivo cioè e deduttivo. I materialisti al contrario e i sensisti si gloriano di essere empirici e di seguire unicamente l'osservazione. Ma oltrechè questo solo non basta; perchè sui dati avuti per l'esperienza bisogna e per induzione e per deduzione ragionare, onde comporre la scienza, la quale dalla prima ha il principio e dalla seconda il compimento, oltre questo dico, non mantengono quanto asseriscono; perchè l'osservazione non da come per le cose da noi discorse è palese alcun appiglio a dichiarare l'anima umana soltanto sensitiva e molto meno a confonderla col corpo o dirla cosa corporea. Che anzi a chi l'osserva dice chiaramente esser essa cosa affatto incorporea e spirituale. Quindi il metodo de' nostri avversarii è in contradizione con se stesso; perchè partendo dalla osservazione contradice poi a questa stessa. È dunque assurdo. Per lo che il materialismo e il sensismo non solo sono assurdi nei loro principii; po-

-tere cioè la materia sentire e pensare; essere l'anima umana in ogni sua operazione essenzialmente dipendente dall'organismo corporeo; ma sono pure assurdi nel loro metodo. Quindi non è maraviglia se stranissime ed assurdissime debbono esserne pure le conseguenze. Eccone alcune: Se l'anima umana è cosa materiale, Dunque cessa di vivere col corpo; Dunque non vi è una vita futura, dunque non vi è pena per gli Empii e premio pei meritevoli. Se tutto finisce qui, dunque nei piaceri di questo mondo stà la nostra felicità, il nostro fine ultimo. Ma questi beni terreni non sempre possono aversi senza tradire l'amico, opprimere l'innocente, scannare il prossimo. Si tradisca dunque l'amico, si opprima l'innocente, si scanni il prossimo; poichè noi avendo diritto al conseguimento di quel fine che la natura ci ha destinato abbiamo pur diritto di usar dei mezzi necessarii al tal conseguimento. Ma Iddio come può tutto questo permettere? Ah Iddio non vi è; perchè un Dio che non ricompensi i meriti delle sue creature, non castighi il colpevoli, non regoli con sapienza; ma dia al più forte il diritto d'opprimere il debole è un Dio ingiusto, un Dio insipiente, un Dio crudele ma un Dio di tal Natura ripugna. Non vi è dunque Dio. Tutto è materia. Fole dunque sono la religione e la moralità, la fede e l'amore, il diritto e la libertà. Tali e tante sono le assurde conseguenze del materialismo. Perlochè non è maraviglia se di esso anche i Padri raccolti nell'ecumenico concilio Vaticano si occuparono e solennemente sancirono: Se alcuno non si vergognerà di affermare che nulla esiste oltre la materia; sia anatema « Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; anatema sit (1) Né

(1) Constitutio Dogmatica de fide catholica. Cap. I. Canon —

minori sono le assurde conseguenze che dal sensismo derivano. Poichè ammesso che l'anima umana sia soltanto sensitiva e non altro che l'anima dei bruti, un pò perfezionata per gli argomenti di sopra esposti, come quella dei bruti perirà col corpo ed ecco per conseguenza aperto l'adito a tutte le assurdità che dal materialismo abbiamo visto derivare logicamente e necessariamente. -

— = Cap. II. = —

— Origine dell' Anima umana —

16. Siccome la natura di un essere si dichiara sempre meglio col cercarne l'origine e i destini, dopo aver considerata l'anima direttamente in se stessa, passiamo a studiarla anche sotto questi altri due aspetti. E primieramente diremo della sua origine e poi, in un'altro capitolo dei suoi destini. Ma l'origine dell'anima umana può considerarsi in due maniere; quanto al modo cioè, e quanto al tempo. La soluzione della prima questione apre la via a quella della seconda. Principiamo adunque da essa. -

= Art: 1. =

Origine dell'anima umana quanto = al modo =

17. Noi in generale diciamo *produzione* l'efficienza di una causa che pone un effetto. La produzione piglia nome di modificazione, se non fa altro che indurre una nuova forma in un soggetto già esistente. Tale è p. e. il fare una statua o qualunque altra opera artistica e meccanica. Al contrario la produzione riceve il nome di *trasformazione*, *generazione*, *creazione*, secondo il suo diverso modo di agire, se produce una nuova sostanza. Dicesi trasformazione se la nuova sostanza è per virtù

della causa efficiente cavata da un'altra sostanza diversamente combinando ne gli elementi. Tali sono tutte le sostanze ottenute coi reagenti chimici. - Diesi generazione se la nuova sostanza è cavata dal seno istesso della sostanza producente. Tale è l'origine d'un vegetale da un altro, del figliuolo dal padre. Diesi finalmente creazione, se la nuova sostanza è cavata dal nulla non solo cioè ex nihilo sui per parlare cogli scolastici, come le antecedenti; ma ex nihilo sui et subjecti. Dietro queste nozioni, che l'ontologia determina con maggior precisione, non è difficile risolvere la questione presente:-

18. Innanzi tutto è facile a capire che l'anima umana è una sostanza prodotta da una qualche causa, e non una sostanza a se, che sia stata sempre oppure che da se si sia data l'esistenza. Poichè, quanto alla prima parte, o quantunque ogni sostanza sia in se (in se) e non in un altro (in alio) come gli accidenti; tuttavia una sola è la sostanza che sia a se, che non abbia cioè ricevuto l'essere da un'altro. Essa è quella sostanza che ha l'essere per essenza, e che però fu sempre e sempre sarà, e è infinita nelle sue perfezioni. Or che l'anima umana non sia sostanza di perfezione infinita è cosa evidente; perchè se tal fosse tutto dovrebbe sapere, niente avrebbe a desiderare, dovrebbe essere completamente felice. Dunque non è una sostanza a se che sia stata sempre, e che però non abbia per produzione avuto l'essere. Ma non può dirsi come nella seconda parte si afferma, che da se abbia prodotto se stesso; perchè l'azione suppone l'essere, e però avanti di prodursi avrebbe dovuto essere il che è contradittorio. Dunque è stata prodotta da un'altro come si doveva dimostrare. -

19. - Se l'anima umana è sostanza prodotta ne segue immediatamente che essa non è Dio; perchè essendo Iddio la prima causa, ripugna che sia prodotto, e essendo infinitamente perfetto, ripugna che nelle perfezio-

ni per limitato. Ma neanche è una modificazione o una emanazione o manifestazione sostanziale(1) qualunque di Dio. Non è una modificazione di Dio; perchè Iddio è immutabile e però non soggetto a modificazione alcuna. Oltre di chè se fosse una modificazione o una manifestazione sostanziale di Dio sarebbe Iddio sebbene modificato in questo o quel modo, in questo o quel modo sostanzialmente manifestantesi. Ma questo ripugna sì alla natura di Dio che alla natura dell'uomo. Alla natura di Dio; perchè ripugna un Dio dubbioso, ignorante, sognante, spropositante, demente, sperante, timoroso, invidioso, irascibile, furioso, odioso, ingrato, traditore, crudele, avaro, bugiardo, impudico qual'è a volte l'anima umana(2). Alla natura dell'uomo; perchè ciascun uomo è persona una e individuale. Ma ciascun essere riceve l'unità dalla forma che lo costituisce. Dunque in ciascun uomo c'è un'anima una e individuale, separata affatto dall'anima degli altri uomini. Orbene se l'anima umana fosse Iddio diversamente modificato o diversamente nella sua sostanza manifestantesi, in realtà l'anima umana non sarebbe una e individuale e diversa in ciascuno individuo; ma sarebbe in tutti la stessa, sebbene sotto forme diverse. Dunque. In secondo luogo abbiamo detto non essere una emanazione di Dio, imperocchè Dio è atto semplicissimo e purissimo, e per conseguenza non composto di parti (3). Quum substantia divina, dice l'Aquinate, « sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiae ejus esse anima, nisi

(1) Per manifestazione sostanziale intendo una manifestazione di Dio per la stessa sostanza sua, non già per un effetto suo sostanziale..

(2). Haec mutatio animae ostendit mihi quod anima non sit Deus nam si anima substantia Dei est, substantia Dei violatur substantia Dei decipitur, quod nefas est dicere. S. Agostino Ep. 166. n. 5.

(3). S. Agostino ivi c. 2. 3. ...

et tota substantia ejus. Substantia autem divinam est impossibile esse nisi unam...... Relinquitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una, quantum ad intellectum; et hoc supra improbatum est (Anche noi lo abbiamo riprovato; non restringendo però il nostro argomento all'anima intellettiva). Non est igitur anima de substantia divina» (1). Oltrediché se l'anima umana fosse una emanazione della sostanza divina, sarebbe di natura divina. Quindi sarebbe eterna, immutabile, infinita come è Dio stesso. Ma questo contradice apertamente e alla ragione ed testimonio della coscienza. Dunque, concludeva già S. Agostino, essa non è una parte della divina sostanza una emanazione di Dio „ Non est pars Dei anima..... Quod si esset, nec deciperet in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semet ipsa ex inciperet habere quod non habet, vel desineret habere quod habebat, quantum ad ejus ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se res habeat, non est opus extrinsecus testimonio; quisquis semet ipsum advertit, agnoscit (2)-

È adunque chiaro esser l'anima umana una sostanza prodotta contingente, e quindi non esser né Dio, né una emanazione, o modificazione, o manifestazione sostanziale di Dio. Perlocché gravemente errò Pittagora (3) Gli Stoici (4) i Manichei e i Priscillanisti (5). Poiret (6) e ultimamente Ureheus (7) che tutti dissero l'anima umana una parte di

---

(1) Cont. Gent. Lib. 2. c. 85.=

(2) S. Agostino ivi – V. Cic. De natur. Deor. Lib. I c. II. =

(3) Som. op. c. c 14 Lib. III. –

(4) San Agost. De Gen. ad litt. Lib. VIII c. 17. e Contra mendacium ad Consentium c. V. –

(5) De Economia divina Lib. sud. to. I c. X § 24 p. 141. Francfort 1705.

(6) Corso di Diritto naturale. Par. gen.. Della natura dell'uomo §. II. p. 140. segg. trad. di Vinc. De Castro Milano 1857. =

Dio in uno o in altro modo da esso emanate. Nè meno grossamente errano quei panteisti che insieme colle altre cose la dicono una modificazione o una manifestazione sostanziale di Dio, come fa p.e. Spinosa, Fichte, Schelling, Hegel ed altri di cui altrove dicemmo. Non senza ragione dunque troviamo questi errori fulminati dal Concilio Vaticano coi seguenti Canoni. Si quis dixerit unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit. E più distintamente. Si quis dixerit res finitas tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse: aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit. (1)

20. = L'anima umana non è una modificazione di Dio; ma neanche può dirsi una modificazione divina qualunque sostanza creata. Poichè questa sostanza di cui direbbesi modificazione o è materiale o animale o spirituale. Non può esser materiale; perchè la modificazione di una sostanza materiale non può dare una sostanza immateriale, che trascende affatto la materia. Non può essere una sostanza animale non intellettiva; perchè la modificazione non aggiungendo alle cose una nuova realtà e non mutandone l'essenza; ma lasciandole in quel medesimo genere e specie di cose in cui le ha trovate, non può di una sostanza solo animale fare una sostanza spirituale. Non resta dunque altro che sia una sostanza spirituale. E così dissero i Neoplatonici, secondo i quali dall'Uno ossia Dio, fecero promanare l'Intelligenza, dall'Intelligenza l'anima universale che secondo loro è principio di tutte le anime particolari. Nè molto diversamente insegnano gli Arabi col loro intelletto sepa

(1) Constitutio cit. C.

rato, cui sembrano avvicinarsi i mistici moderni colle loro intuizioni. Ma ripugna che l'anime umane sieno una modificazione di una sostanza qualunque fisica spirituale. Imperocchè non potendosi negare la individuale personalità di ciascuno, non può neanche negarsi essere in ciascuno un'anima individuale dall'anima degli uomini divisa e separata; E quali assurdi non ne seguirebbero se una fosse l'anima umana, quantunque nei diversi individui diversamente modificata? Essa in uno sarebbe allegra e contenta, e nel tempo stesso in un'altro infelice ed oppressa dall'angoscia e dalla tristezza. In uno sarebbe sapiente e di tutte le più belle doti di forma, e in un'altro ignorante, rozza e di ogni bel dono povera e nuda. Che più? In uno sarebbe buona, santa, piena di meriti e di grazia; in un altro empia, satanica, carica di colpe e di maledizioni. E per conseguenza dopo morte in quanto di uno dovrebbe esser fatta beata e sublimata fino alla contemplazione di Dio, e in quanto di un'altro dovrebbe esser sepolta nel luogo della desolazione e del pianto tra la perduta gente nel dolore eterno. Oh il Proteo veramente mirabile! Che se tante contraddittorie variazioni si neghino ne seguirà in tutti essere identiche le operazioni, in tutti identiche le proprietà, tutti essere egualmente colpevoli o meritevoli, tutti egualmente premiati o puniti. – Il che tanto è assurdo e all'esperienza contrario che nulla più. Dunque le anime umane non sono modificazioni di una qualsiasi sostanza spirituale. –

21. = Non resta altro che esse sieno prodotte o per trasformazione o per generazione o per creazione. Ma ripugna che l'anima umana sia prodotta per trasformazione. Imperocchè la trasformazione

non ha luogo da negli esseri composti, i quali per essa perdono la natura che avevano acquistandone un'altra o perchè diversamente combinano le loro parti, o perchè nelle diverse sostanze parziali di cui eran composte si risolvano, o perchè con altre sostanze affini si combinano. Così il legno si trasforma in cenere e l'acqua in ossigeno o idrogeno. Ma noi abbiamo dimostrato l'anima umana essere semplicissima e fuori affatto di ogni genere di quantità. Ripugna dunque 1.° che essa possa ripetersi dalla trasformazione di una sostanza qualsiasi che o per virtù propria o per forza estrinseca abbia diversamente combinato le sue parti o con altre sostanze affini siasi fissamente unita. Che se dicasi 2.° la trasformazione essere stata in questo riposta, che una sostanza composta di più sostanze, in queste si è risoluta, e così ne è venuta fuori anche l'anima umana che era una di quelle, noi domandiamo se anche quando era in quel primo composto, avea natura semplice e spirituale o no. Se no, per le cose già più volte dette, ripugna che siasi convertita in una sostanza semplice e spirituale. Se sì, noi domandiamo se essa è sostanza prodotta o non prodotta. Non può dirsi sostanza non prodotta. Dunque nella ipotesi che esaminiamo non si risolve la questione; ma solo si trasferisce, ricorrendo ad una dottrina che dimostreremo falsissima quanto al tempo della sua origine. Nè dai nostri quesiti successivamente incalzanti gli avversarii potranno liberarsi finchè non concedano non essere essa nata per trasformazione. -

22. Ma neanche ha avuto origine per generazione. Lo insegnarono Apollinare e sembra ancor Tertulliano, i quali credettero l'anima dei figliuoli derivare dal corpo dei Padri; e al tempo di S. Agostino molti Cattolici i quali furono d'opinione, l'anima dei figli esser trasfusa da quella dei Padri (1) -

Nei tempi nostri si è voluta, e sotto due diversi aspetti rinnovare una tale dottrina, ed è stata riprodotta nel Belgio e in Italia. Difatti nel Belgio s'insegna da alcuni, che quantunque l'anima dei figli non derivi dai padri in quanto promanata dal corpo loro o dalla loro anima, pure deriva dai padri in quanto essi la pongono traendola dal nulla (2).

In Italia poi, dietro Rosmini (3) si tiene che l'anima dei figli derivi per generazione dai padri in quanto sensitiva. Diventa poi intellettiva mentre le apparisce l'essere ideale da Dio stesso svelatole. Nè questa dottrina è affatto nuova perchè d'una simile parlò già S. Tommaso scrivendo: « Alii dicunt quod illa eadem anima quae « primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quae « est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva; et

---

(1) Molti dicono anche S. Agostino aver almeno per qualche tempo o tenuta o non rigettata questa dottrina. Ma il certo è che da quei luoghi in cui parla dell'origine dell'anima umana senza definire la questione del traducianismo non può conchiudersi nulla. E altrove nelle opere sue posteriori dice chiaramente « Animarum infantium ejusmodi esse novitatem ut nulla propagatione ducantur. (Ad ostatum n. 13. Cf de Civit. Lib. II c. 8. Vedi anche Andr. Martin. S. Aur. Augustini Phil. Tom. IV. -

"tandem ipsa anima perducitur ad hoc ut fiat intellectiva non quidem per "virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei, "deforis illustrantem" (1). Tale è la dottrina de' traducianisti o generazionisti che dir si vogliano, e tali sono le sue varie forme. Ma nessuna è accettabile. Imperocchè 1º è assurdo che l'anima dei figli derivi dal corpo o dall'anima dei padri; perchè esso è composto, esteso, inerte, e avente proprietà affatto opposte all'anima umana che è semplice e spirituale. Dunque, se è vero che l'effetto non può esser di natura affatto trascendente la natura della causa, sia pure materiale, e il germoglio non può contradire alla radice, ripugna che l'anima umana sia tratta dal corpo dei Padri: Dall'anima; perchè l'anima dei padri è semplice e insolubile in parti. Ma si dirà: concedasi almeno adunque che l'anima dei figli è prodotta dai padri; poichè altrimenti essi non sarebbero genitori dei figli; ma del loro corpo. E ammesso ciò come può spiegarsi l'unità dell'essere e la somiglianza che non solo nel corpo; ma anche nelle affezioni dell'anima i figli hanno coi Padri? Rispondiamo essere impossibile che l'anima dei figli sia prodotta dai Padri. Imperocchè o si dice che i Padri la producano traendola dal nulla o che la producano formandola d'una materia già preesisten

---

c. 45. Paris 1863. – ab. Hottes Etudes sur Saint Agustin etc. P. II. § 2. c. I. Paris 1861. =

(2) v. Tohschammer nelle opere della Origine dell'anima e della Difesa del Generazionismo. –

(1) 1. p. q. 118. a. 2. =.

ti. Ma è impossibile che la possano trarre dal nulla; perchè passando tra il nulla e l'essere una distanza infinita, perchè lo potessero, dovrebbero essere d'una potenza infinita, lo che ripugna in un ente finito. È impossibile che la formino di una materia già preesistente; perchè ciò non potrebbe farsi che o per modificazione o per trasformazione. Ma noi abbiamo già dimostrato che nè nell'uno modo, nè nell'altro può l'origine dell'anima nostra spiegarsi. Dunque. Gli argomenti poi dall'avversarii arrecati non hanno forza dimostrativa. E di vero perchè i padri sieno genitori dei figli basta che essi concorrano a costituire quel composto di corpo ed anima ragionevole a loro simile nella natura. E a questo senza dubbio vi concorrano in quanto preparano una materia talmente disposta, che per le leggi sin dal principio imposte alla natura, richieda di essere informata. Fatto ciò il Creatore in conseguenza di quelle leggi, che da principio liberamente costituì, e che ora la sua sapienza vuole sieno osservate, crea l'anima umana, la quale informando la materia già convenientemente preparata costituisce l'individuo *animale ragionevole*. Perchè adunque anche Dio non dicesi genitore dei figli degli uomini? Perchè nei figli degli uomini niente avvi della sostanza di Dio, come vi ha di quella dei loro padri, e di più i medesimi figli non sono nella natura simili a Dio come lo sono ai loro Padri. Richiede infatti la generazione che nel generato vi passi almeno parte della sostanza del Padre e il generato sia della stessa natura del generatore. Nè dal non essere i padri generatori ancora dell'anima dei figli ne segue divisione nell'essere di questi; poichè vede l'effetto sia uno, strettissimamente

non è necessario che unica ne sia la causa; ma basta che le cause diverse, che a produrlo concorrono, convenientemente coordinino la virtù loro al medesimo fine. Nè si può dire esser questo a Dio indecoroso, quasi chè da se solo non valga a far l'uomo, o con sapienza non abbia l'universo creato; poichè creato e avviato l'ordine primitivo dell'universo, potrebbe vedersi, aver esso dovuto porre nel medesimo germinalmente e virtualmente tutto l'esplicamento successivo degli esseri, delle cause, e dell'effetti. Non è infatti a Dio indecoroso, quantunque potente di far tutto da se, il creare delle cause e poi colla virtù finita di queste concorrere a produr quegli effetti, che quelle sole non potrebbero produrre. Tanto poi è assurdo che nell'universo fin da principio germinalmente e virtualmente abbia dovuto porre l'esplicamento successivamente di tutti gli esseri, che se anche l'avesse voluto non lo avrebbe potuto.- Poichè le anime umane non potendo esser prodotte che per la loro eduzione dal nulla e questa richiedendo una potenza infinita, sarebbe stato, perchè virtualmente e germinalmente nell'universo fin da principio fossero state poste, che nel medesimo universo fosse stata posta una virtù anzi, potenza di virtù infinita, il che è apertamente contradittorio; perchè il finito non può contener l'infinito. Quanto finalmente appartiene alla somiglianza non solo di corpo; ma di volontà e di mente tra i figli e i genitori innanzi tutto notiamo che non sempre si verifica; poichè vediamo padri eccellenti aver figli pessimi, e padri almeno occultamente, iniqui aver figli buoni e costumati; padri d'ingegno

vederojo l'aver figli stupidi, e padri zotici e corti di mente aver figli gentili e intelligenti. È vero peraltro che non raramente la somiglianza si verifica; ma questa può ripetersi benissimo dalle condizioni del corpo; perchè noi sappiamo quanto l'organismo influisca sulla vita sensitiva, e quanto questa sulla intellettiva e la morale. Veniamo ai Rosminiani. —

La teoria Rosminiana può considerarsi sotto doppio aspetto in quanto cioè spiega l'origine dell'anima sensitiva, e in quanto spiega quella dell'anima intellettiva. Ma questi due aspetti sono talmente subordinati e inclusi nella questione che investiga l'intima costituzione dell'anima stessa, che non possono essere debitamente appresi e giudicati, senza prima aver risoluta una tale questione. Noi non solo in questa seconda parte del presente trattato, abbiamo dimostrato essere l'anima umana semplicissima e spirituale; ma abbiamo pure nell'ultimo capitolo della prima parte e nel secondo provato, unico essere in noi il principio del senso e dell'intelletto sebbene per due diverse facoltà operante; e l'intelletto non nascere da un che a noi estrinseco e avanti l'anima nostra sensitiva; ma essenzialmente non solo necessariamente, rampollare dall'anima che in noi è principio di vita e di senso. Per lo che unica essendo, semplicissima e indivisibile l'anima che in noi per virtù propria ed intrinseca, non già per un ajuto speciale ricevuto di fuori sente e pensa; e ripugnando, per gli argomenti arrecati di sopra, che l'anima nostra razionale sia prodotta per generazione, ripugna ancora egualmente che per generazione sia

prodotta l'anima nostra sensitiva (1). Ascoltiamo il Dottore Serafico » Sensi-
» tivum est in intellectivo sicut tetragonus in pentagono, et vegetativum
» in sensitivo sicut trigonus in tetragono. Si ergo ab eodem principio est
» tetragonus, a quo est pentagonus ab eodem erit anima intellectiva et
» sensitiva; sed intellectiva non est a generante, ut demonstratum fuit
» supra. Ergo nec sensitiva » – E di nuovo = » Quaecumque sunt eadem in
» substantia, ab eodem principio educuntur in esse. Sed anima sen-
» sitiva et intellectiva in eodem homine sunt idem in substantia,
» quia unius perfectibilis una est perfectio. Ergo si rationalis non
» est per generationem, videtur, quod nec sensibilis » Ancora »
» Quae simul corrumpuntur simul etiam producuntur, ergo, pa-
» ri ratione, quae simul separantur simul infunduntur. Sed, rece-
» dente in homine anima rationali, nullo modo remanet potentia
» sentiendi in corpore. Ergo sicut amittitur potentia sentiendi in
» corpore, ita infunditur in adventu. Non est igitur a generatione
» sed a creatione (2). –

(1) Non vogliamo in questa dimostrazione di tanta importanza implicare la questione se anche l'anima dei bruti sieno immediatamente = tutte e singole create da Dio; perchè ciò che è semplice pare non possa essere prodotto che per immediata creazione. Ma ammessa la forza di questa ragione, che non sembra dispregievole, e la soluzione per conseguenza affermativa di quella questione, la teoria rosminiana sarebbe distrutta radicalmente. –

(2) S. Bonaventura II Senten. Dist. 31. a. 1. q. 1. in opp. –

b) Quanto poi al secondo aspetto della teoria rosminiana per non ripetere quanto altrove abbiamo detto ricorderemo qui le seguenti parole di San Tommaso. « Aut id quod causatur ex actione Dei (manifestante l'essere ideale) est aliquid subsistens, et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeesistente (dall'anima sensitiva generata dai padri), quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis et sic ex necessitate sequitur quod anima intellettiva corrumpatur corrupto corpore, quod est impossibile (1) –

Dunque finalmente possiamo conchiudere non essere, qualunque siane la forma, il traducianismo in modo alcuno ammissibile. – Perlochè è falsissimo quanto ultimamente scrisse Casimirro Ubaghs professore di Lovanio (2) essere cioè il generazionismo appoggiato a probabili argomenti non dispregevoli, e non contrario ad alcun dogma cattolico, perchè una tal generazione non si concepisca in modo di materiale divisione o diffusione che dir si voglia. Imperocchè quanto agli argomenti noi abbiamo visto esser futilissimi e di nessun valore, e quanto ai dogmi cattolici noi tutti teniamo per fede ciascuna delle anime umane esser prodotta per creazione divina. (3) Quindi non è meraviglia se per queste dottrine e per altre non meno erronee furono del

---

(1) S. Tom. 1. p. q. 118 a 2. –

(2) Anthrop. Philos. Elem. Pars synthetica cap. I. –

(3) « Quis negat non unius tantum, sed omnis animae creatorem Deum, atque factorem, nisi qui eius eloquiis apertissime refragatur? Sine ulla quippe ambiguitate per Prophetam dicit: Omnem flatum Ego feci animas videlicit intelligi volens, quod verbo consequentia manifestant. Non itaque unum –

la Chiesa le opere di tal Dottore condannate. Che se si dicesse essere stato il traducianismo tenuto già da molti Cattolici ciò non prova niente; perchè ciò che un tempo dalla chiesa non era stato ancor dichiarato, in seguito è stato messo in luce e definito. E l'origine dell'anima umana specialmente da S. Anselmo in poi da tutti i Dottori cattolici è spiegata col ricorrere alla creazione divina (1) —

23 — L'anima umana, per le cose fin qui discorse, è prodotta. Ma non è prodotta nè per modificazione, nè per trasformazione nè per generazione. Dunque è prodotta per creazione. — Ma il creare è proprio solo di Dio. Dunque l'anima umana è prodotta per creazione immediata di Dio. (2). —

— Art: 2 —

Origine dell'anima umana quanto al tempo

Fu opinione di Pittagora, Empedocle, Socrate, Platone e di

---

quem facto ex terra homini primo inspiravit, sed omnem flatum ipse fecit, et ipse nunc facit. — S. Agostino Ep. ad Optatum n 16. —

(1) V. S. Tom. Q. Disp. De Pot. q. III a. 9. Ep. ad Rom c. 14.; Estio in lib. II. Dist XVII §. 15. Melchior Cano De loc. theol. Lib. XII c 13. —

(2) V. S. Tom. Contr. Gent. Lib II cap. 87. —

molti popoli orientali tutte le anime essere state da Dio create nei principii del mondo, avere abitato gli astri e poi pei peccati ivi commessi essere state rinchiuse nei corpi, con questa legge, che se in essi avessero menata vita regolata e santa ne sarebbero state liberate per tornare a vivere vita beata nei loro astri, e se per l'opposto avessero anche nei corpi peccato, dal corpo umano sarebbero fatte passare ad altro corpo più ignobile. (1) E chiamarono metensicosi un tal passaggio. Leibnizio pure, pare per gioco, insegnò essere l'anime umane create fino dal principio del mondo e fin d'allora essere state unite a un corpicciolo organico. In questo stato non avrebbero che virtù sensitiva e acquisterebbero la virtù intellettiva appena è procreato l'uomo di cui debbono essere anime (2). L'opinione comune dei filosofi e teologi è che esse sieno da Dio create mentre debbono essere unite al corpo; ma nel concepir tal dottrina havvi diversità di forme non piccola. E di vero alcuni insegnano che il corpo umano da principio è informato da un'anima vegetativa; ma appena è un po' nell'organismo perfezionato sopravviene un'anima sensitiva che caccia via la vegetativa; perfezionato poi ancor maggiormente sopraggiunge l'anima intellettiva che cacciata

---

(1) V. Meiners Histoire des sciences dans la Grece – Karsten Empedoclis agrigent. carminum reliquiae. Quanto poi a Platone si disputa se debba intendersi miticamente o storicamente (Cf Van-Heusde Initia philosophiae Plat.) La preesistenza delle anime al corpo fu difesa dietro Plotinio anche dagli Origeniani (V. S. Agost. De Civ. Dei Lib. XI. c. 23. Enn. I Lib. I c. 12. =

(2) Vedine la Teodicea §. 90 segg. =

la sensitiva si unisce ad esso sostanzialmente e così vi rimane per tutta la vita (1) non corre — Altri a tale dottrina si oppongono e sono d'opinione che l'anima razionale sia la sola e avanti d'ogni altra che informa il corpo umano; quantunque non esplichi in esso sin da principio tutta la sua virtù e tutte le sue facoltà; ma nei primi momenti presiede solo alla vita vegetativa, poi alla sensitiva, e finalmente intende e voglia. — Da tal dissensione poi ne nascono altre, quanto al tempo preciso in cui l'anima informa il corpo. I primi infatti dicono concordemente essere il corpo dall'anima informato quando è condotto alla configurazione di corpo umano, che è quanto dire, trenta o quaranta giorni in circa o anche ottanta per le donne dopo il suo primo concepimento (1). I secondi per l'opposto asseriscono l'anima ragionevole informare il corpo appena è atto a esercitare una qualche operazione vitale sia pure vegetativa, e probabilmente nello stesso istante del primo suo concepimento (2). Noi non crediamo necessario d'esaminare ampiamente ciascuna di queste opinioni; ma pure per non rompere il filo della trattazione ne diremo brevemente qualche cosa. —

25. — E innanzi tutto non vi è ragione di dover credere aver le ani

---

(1). S. Tom. 1. p. q. 118 a 2; q. 76 a 3-4 Ultimamente questa sentenza è stata difesa anche da alcuni fisiologi — P. Brentazzoli — Raccoglitore medico di Fano fasc. del 15 Mag. 1859 — Vinc. Santi Della forma, genesi, corpo naturale e modi dei viventi. Saggio fisiologico p. 41. —

(2) Dietro il più dei fisiologi Tongiorgi Psicol. Lib. II. c. IV. a II. n. 213.

me umane per più o meno lungo tempo esistito avanti la loro informazione del corpo; che anzi ve ne sono di gravissime in contrario. — E di vero, quanto alla prima parte se si domandi donde i seguaci di tal dottrina deducono aver le anime umane ai corpi preesistito ti risponderanno alcuni: perchè esse sono più nobili del corpo, altri; perchè a Dio non conviene stare a crear anime ogni momento. Socrate ti asserirà che l'imparare è un ricordare, e gli origeniani con Wolfio che Iddio finì di creare il giorno settimo e cose simili. Sentirai poi che confermano le loro ragioni osservando esservi inimicizia tra l'anima e il corpo, e però quella non poter essere stata incarcerata in questo che per punizione di peccati in altra vita commessi. Or bene quanto al primo è facile ritorcere l'argomento, le cose meno nobili e ordinate al servigio di altre più nobili debbon precedere queste nell'esistenza; perchè sempre fin da principio possono a queste servire. Ora il corpo è meno nobile dell'anima e a servigio dell'anima è ordinato. — Dunque il corpo l'anima e non l'anima il corpo ha dovuto precedere nella esistenza. Quanto al secondo se non v'è inconveniente alcuno nel dire che Dio continuamente e sempre conserva tutte le cose con un atto positivo di sua virtù alla creazione equivalente, quale inconveniente può esservi che ogni volta vi è un corpo capace di essere informato da un'anima ragionevole crei quest'anima ragionevole? Forse che l'onnipotente e l'immutabile si stancherà? Oppure l'immenso e onnisciente dovrà troppo affaccendarsi stando attento a questo e a quello, e qua e là correndo? Solo da chi non sappia chi è Dio possono nascere tali obiezioni. Quanto al terzo come Socrate gratuitamente afferma senza aver mai potuto provare, così

noi francamente neghiamo. La esperienza nostra distingue benissimo l'imparare dal ricordare e noi sappiamo di ricordare solo quello che abbiamo in questa vita imparato e comunque appreso. Quanto al quarto la soluzione trovasi nello stesso versetto della Genesi (1) cui gli avversarii appellano. Poichè non leggiamo ivi esso aver Dio il giorno settimo cessato e per sempre di far cose nuove; ma solo vi leggiamo essersi in tal giorno riposato da ciò che aveva fatto. *Die septimo requievit ab universo opere quod patrarat*. La quinta obiezione poi dei platonici e degli origeniani è contro ogni osservazione sì interna che esterna, perchè quantunque vi sia pugna fra la ragione e la passione; non vi è inimicizia fra l'anima e il corpo; poichè le passioni non nascono dall'anima, ma dall'anima unita al corpo. E di vero smentisce tal inimicizia l'osservazione interna; perchè noi sentiamo di essere un che unico e sostanziale e non possiamo sperimentalmente in modo alcuno distinguere l'anima nostra dal corpo nostro. Dunque queste due nostre parti sono amichevolmente e intimamente tra loro unite e non vi è tra loro inimicizia di sorta. Quindi l'anima non desidera di sprigionarsi dal corpo, ma tanto ama e tien caro questo suo compagno che naturalmente non vorrebbe staccarsene mai. Che se qualche volta si dice *cupio dissolvi*: ciò si fa in ragione di un bene più grande che si appetisce e non può conseguirsi senza prima separarsi dal corpo. Passiamo *alla seconda parte*. Iddio fa tutte cose nel loro ordine naturale perfette; ma se l'anime umane fossero state create assai prima della costituzione dei loro corpi Iddio le avrebbe fatte nell'or-

(1) II. 2.-

dine loro naturale imperfette. Imperocchè le anime umane non sono sostanze complete, ma parti della umana natura e alla constituzione di questa per la unione col corpo tendono per loro intrinseca dispo sizione. Dunque non sono state create avanti la constituzione dei corpi che informano, e però ai corpi nè per molto nè per poco tem po hanno preesistito. (1) Oltre di che se avanti la loro informazio ne del corpo hanno per tanto tempo negli astri o altrove esistito e menata vita beata, come mai non si ricordan di nulla? Eppu re dovrebbero ricordarsi di tutto; poichè gli atti esercitati fuori del corpo essendo indipendenti da potenze animali, che per le alterazioni degli organi a difetti vanno soggette, e compiendosi interamente dal l'anima, non vi è ragione perchè possano essere dimenticati. —
I Leibniziani sfuggono tali difficoltà congiungendo le anime fin dalla loro creazione a certi corpicciuoli organici ai cui sole sentano. Ma un tal rifugio è inutile. Imperocchè primieramente, ammesso ciò, non sa rebbe più vero che l'animale nasce per la congiunzione dell'anima col corpo dai genitori ingenerato; ma nascerebbe solo per l'aumento dai genitori causato di quel corpicciolo organico, cui da principio l'ani ma fu unita. E finalmente l'animale non morirebbe in quan to l'anima si separa dal corpo; ma solo in quanto si spoglia di una veste esterna restando però unita al corpicciuolo primitivo. — Ora que ste conclusioni sono contro ogni buon senso. Di più si dice che in quei corpicciuoli organici primitivi le anime hanno soltanto facoltà sensitive e sono prive d'intelligenza. Ma noi domandiamo se sie no in quelli prive dell'atto della intelligenza o la possegono radical

(1) S. Tommaso. 1. p. q. 90 a IV. Cont. Gent. Lib. II c. 83.

mani; oppure se ne fosse prive non solo nell'esercizio, ma anche nella radice. Il primo, che non fu mai detto dagli avversarii, ripugnerebbe; poichè ripugnerebbe alla bontà e sapienza del Creatore il chiudere e seppellire un'anima intelligente in un corpo qualunque in modo da non poter esercitare per tanto tempo, alcuno dei suoi atti più nobili. Il secondo non può ammettersi, poichè sarebbe impossibile che diventando poi anime di questo e quell'uomo acquistassero intelligenza. E di vero l'essenza dell'anima umana e l'intendere non sono due cose l'una dall'altra ontologicamente distinte; ma ontologicamente sunt unum et idem. Quindi se manchi l'intendere non abbiamo più un'anima umana; ma un'anima bruta. E quest'anima bruta mai potrà diventare intelligente; perchè l'intelligenza non è cosa diversa dall'anima, che possa aggiungersi. Perchè diventasse intelligente bisognerebbe mutarne l'essenza; ma questo equivarrebbe a distruggerla, e poi in luogo suo, non già lei, farne un'altra d'intelligenza fornita(1). Dunque la teoria leibniziana contradice al senso comune e alla ragione filosofica. — Per lo che non è difficile a vedere che non già per convinzione, ma solo per vedere quanti fossero gli allocchi che non alla forza degli argomenti, sibbene all'autorità d'un nome tenessero dietro, fu stata dal sommo Leibnizio proposta (2) — Possiamo dunque conchiudere essere le anime umane da Dio create quando al corpo debbano esse-

---

(1) S. T. Summ. 1. p. q. 118 a 2 ad. 2. –

(2) Non ci tratteniamo qui a parlare della metempsicosi, perchè ciò non è strettamente connesso con questo capitolo. Pure si noti esser tal dottrina per ogni parte ridicola ed assurda. È assurda primieramente perchè anche ai bruti, in cui sarebbero incluse le anime umane peccatrici, dovrebbe attribuirsi l'intelligenza, perchè inseparabile dall'essenza,

re unita. Poichè se non separata affatto da ogni materia, nè unita a un qualsiasi organico corpicciolo hanno esse al corpo umano per più o meno lungo tempo preesistito, ne segue essere creata immediatamente da Dio ogni qualvolta avvi un corpo esigente di esser da una di esse informato. E ciò ben naturale; poichè la parte è ordinata al tutto, e allora questa parte si pone, quando si vuol porre il tutto; ma l'anima umana è parte dell'uomo. Dunque essa deve esser creata quando si vuol costituire l'uomo; quando cioè a un corpo umano si vuole fisicamente e formalmente unire. —

26. — Resta a dire del modo e del tempo preciso dell'animazione. Quanto al modo pare si debba credere che noi siccome non abbiamo tre anime coesistenti; ma una sola che fa insieme tutti tre gli uffici di vegetativa, sensitiva e ragionevole, così nel nostro corpo *non entri prima un'anima vegetativa, poi una sensitiva e finalmente la ragionevole*; *ma solo vi entri la ragionevole*, che intimamente penetrato l'embrione e colla sua virtù tutto abbracciatolo prima lo faccia vivere a modo dei vegetali, poi appena si è in esso formato un'organismo atto alla sensazione lo faccia sentire, e finalmente quando tutte le condizioni necessarie si son compiute in esso eserciti gli atti volitivi e intellettuali. Imperocchè non debbono moltiplicarsi gli esseri senza necessità (non sunt multiplicanda entia sine necessitate). Ma l'anima so-

---

e quindi la personalità ed i diritti. È assurda secondariamente, perchè suppone l'anima nostra non essere unita sostanzialmente al corpo nostro e non essere fra questo e quella naturale amicizia. Di più non è provata con argomento alcuno, ma solo asserita.

la ragionevole sola a spiegare tutti i fenomeni che nella formazione, nella genesi dell'uomo si osservano. Dunque oltre essa non debbono mettersi in mezzo altre cause, altre anime per spiegare gli stessi fenomeni. Non si confonda l'essere nel corpo l'anima ragionevole e l'operarvi da ragionevole; altrimenti dovrà dirsi che l'anima sensitiva duri fino al settimo mese o almeno fino alla nascita, giacchè il feto nell'utero sempre dorme e non ha ancora perfezionato l'organismo per quanto si richiede alla percezione e al discorso. Sappiamo infatti che le percezioni non seguono senza fantasmi, e i fantasmi non sono possibili finchè non è completamente organato il cervello. L'anima ragionevole è nel corpo fin dal primo istante della sua vita sia pure vegetativa, ma vi opera da ragionevole assai più tardi, quando cioè il corpo è perfettamente organato. Di qui la soluzione dell'ultima questione, quando cioè segua l'animazione.- Essa certamente segue avanti che il feto concepisca movimenti dinamici, autonomici o animali che dir si vogliano; perchè questi essendo determinati dall'appetito animale dipendono dall'anima sensitiva che nell'uomo s'identifica colla intellettiva. Probabilmente segue anche avanti che il feto concepisca movimenti organici, plastici o automatici; perchè questi dipendono da forze organiche sono sotto l'influsso della vita vegetativa, la quale che che sia in quanto al suo principio, nell'animale almeno come da condizione necessaria verosimilmente dipende dall'anima. E siccome la fisiologia con reiterate sperienze dimostra il feto esser vivo se non nel primissimo istante del suo concepimento almeno pochi giorni dopo ne segue l'animazione seguire quasi subito dopo il concepimento. Oggi è

probabile che segua nello stesso concepimento; perchè allora per senso comune dicesi esser l'uomo procreato e l'uomo non costa di corpo solo; e di più perchè sembra doversi ammettere che se l'anima concorre a formarsi il corpo secondo i suoi bisogni in altro tempo, vi debba in modo speciale concorrere nei primi istanti della sua concezione. Nè questa opinione è contraria agli antichi ed ai padri; poichè leggiamo per esempio che S. Basilio non voleva si facesse distinzione alcuna fra feto animato e inanimato ed altri padri convengono con lui nella opinione che il medesimo feto fin dai suoi primi istanti sia informato dall'anima umana (1). Che anzi tal dottrina è conforme e si armonizza coi dogmi cattolici e colle pratiche della Chiesa; perchè sappiamo il mistero della Incarnazione esser seguito nello stesso istante del Concepimento, e il Verbo non assunse il corpo umano spoglio dell'anima umana, ma anzi per l'anima umana prese corpo umano. La Chiesa poi celebra il concepimento di Maria. Ma se il feto non fosse dall'anima informato nello stesso istante della sua concezione ne seguirebbe che con tal festa si celebrerebbe il primo inizziamento del corpicciolo della Vergine. Or questo è contro l'intelligenza d'ogni fedele. Quindi scrive recentemente Antonio Ballerini nelle preziosissime sue annotazioni al Compendio di morale del P. Gury „Iam inde ab ætate sua scribebat S. Alphonsus (Lib. 6 n. 124): Cum hodie vi-

(1) V. p.e. San Gregorio Nisseno Dialog. De anima et resurrectione, S. Cesario Lib. 6 Dial. 3 in resp. ad interrog. 115.—

„quae opinio non sine plausu a peritis recepta, quod foetus ab initio conceptionis, vel saltem post aliquot dies anima informetur et quos quidem aliquos dies in editione anni 1748 dixit tres vel quatuor. Quae quidem sententia quatenus nullum foetum inanimatum admittit, cum communius modo, praesertim post accuratiores a physiologis institutas observationes, recepta sit ac defendatur uti magis consentanea non solum philosophicis, sed etiam theologiis principiis; consequitur vix causam subesse, cur de hypotesi foetus„ inanimati nunc questio specialis fiat (1)–

– Cap. III –

– Destini dell'anima umana –

27. L'anima umana, per le cose fin qui discorse, è sostanza semplicissima e spirituale da Dio stesso immediatamente creata. Tale è la sua eccelsa natura e tale è il suo divino principio. Ma quale ne è il fine? Cessa essa di esistere e vivere insieme col corpo, o è dopo questo, destinata ad altra vita? E se alla dissoluzione del corpo sarà superstite, qual sarà il suo stato in questa vita novella? E se tale stato può esser doppio, di felicità o di miseria quali sono le condizioni cui

---

(1) Tractus De praeceptis decalogi De V. decal. prae Cap II art III §. II nota (a) 3:–

è legato il conseguimento del primo? Ecco le tre quistioni per l'uomo più interessanti che in molte altre si somigliano e suddividono. Noi intitoleremo la prima = Vita oltramondana dell'anima umana; la seconda = Stato oltramondano della medesima; e la terza: condizione cui il conseguimento dello stato di felicità è legato.-

- Art° 1° -

Vita oltramondana dell'anima umana -

28. Se l'anima umana perisse col corpo noi non saremmo ordinati che ai beni di questa vita e la felicità, sebbene falsissima che essi ci impromettono potremmo e dovremmo conseguirla o cercarla con tutti quei mezzi che a ciò sarebbero necessarj. Quindi tutti gli assurdi che dalle teorie materialistiche vedemmo necessariamente discendere. Per lo che non è meraviglia se l'universale degli uomini come sempre ha creduto esservi un Dio, sapiente regolatore dell'universo, così costantemente ha professata l'immortalità dell'anima umana. Che se pochi dietro le dottrine materialistiche o panteistiche hanno negato e negano un tal dogma, sono come nubi isolate in giorno sereno che di se stessi carnefici, in se rivolgono la tempesta che portano in seno. Basti a persuaderci di ciò l'infelice di Leopardi. Laonde partendo dalla propria coscienza che aperta

menti ci dice: no, tu non morrai col corpo, altri mondi saranno la tua dimora; e dal senso comune a tutti gli uomini, che appunto perchè comune e non soggetto a sensi e a passioni non può racchiudere errore; senso che l'immortalità dell'anima attesta nei monumenti sepolcrali, nei riti funebri, nelle espiazioni e nei sacrifizj pei morti, nelle apoteosi, nelle consultazioni dei trasporti; negli scritti poetici, storici e filosofici, nello stesso dovere delle umane società (1)- partendo dico da questi due argomenti, che già per se stessi mettono la tesi fuor di questione, noi faremo una investigazione più scientifica intorno alla vita futura dell'animo nostro tenendo dietro alla sua natura e alle sue proprietà. E siccome la vita suppone l'esistenza noi, in questa dimostrazione andando per gradi prima dimostreremo che l'anima umana separata dal corpo può esistere e vivere; poi che realmente esisterà e viverà almeno per qualche tempo; finalmente che esisterà e vivrà eternamente cioè che sarà immortale. Dunque per immortalità dell'anima umana nè noi, nè il popolo intendiamo la perpetuità dell'esistenza soltanto; che questo sarebbe un sonno perpetuo; ma intendiamo la perpetuità dell'esistenza e della vita, ossia la perpetuità dell'io personale che di se ha coscienza e sentimento. Ciò premesso eccoci alla prima questione.-

---

(1) V. Enrico Martin - La vie future c. 1. 2. - V. anche Klee Storia dei Dogmi V. I. Creazione dell'uomo.-

29. Che l'anima umana separata dal corpo possa esistere e vi-
vere è facile a intuirsi e persuadersi. Imperocchè l'anima
umana, come altrove è dimostrato, non è un modo o una ac-
cidentalità del corpo; ma è una sostanza da lui realmente di-
stinta e da lui indipendente nelle sue operazioni più nobili.
Dunque senza di lui può esistere ed operare ossia; poichè
nell'azione stà la vita, può esistere e vivere. Nè si ricorra alle
solite difficoltà che l'anima dipende nelle sue operazioni razio-
nali dai sensi e specialmente dalla fantasia, e che senza i fan-
tasmi non ha più materia alcuna per le intellettive sue opera-
zioni; poichè quanto al primo vi abbiamo ampiamente rispo-
sto nel capitolo primo di questa parte e nella dimostrazione
già, e quanto al secondo anche quando si conceda esse non poter
l'anima nostra separata dal corpo acquistar più idee materia-
te non ne segue non poter la medesima riflettere in se stes-
sa, più distintamente osservare le nozioni che per memoria
intellettiva conserva e da questo argomentare a sempre nuo-
ve e più alte illazioni. Ma poi se per acquistar nuove idee
Iddio adesso ci ha dati i sensi i quali ci mettano in comunicazio-
ne cogli oggetti che ci circondano, così privi di corpo farà sì
che in qualche altro modo il nostro intelletto sia determinato
dagli esseri onde l'anima nostra sarà circondata, e in tal
maniera la vitalità della medesima non sarà ristretta al ri-
produrre, ricongiungere, ripensare le idee già possedute e ad argomen-
tare sulle medesime, ma si estenderà ancora a percepire nuo-
ve cose. È adunque indubitato poter l'anima umana sepa-
rata dal corpo esistere e vivere. Ma questo non basta.–

30. L'anima umana separata dal corpo, ove non per qual

che tempo, realmente esisterà e viverà. — Esisterà; poichè se ap pena separata dal corpo o nella stessa separazione da esso do vesse perire o perirebbe per annichilazione o per distruzione. Non vi è via di mezzo. Ma per distruzione ripugna; poichè consiste la distruzione nel dissolvimento delle parti onde un essere risul tal, e l'anima umana non è composta di parti che possano tra loro dividersi e separarsi. — Perirà per annichilazione. Ma chi l'annichilerà? Non una forza finita; poichè passando tra l'essere e il nulla una distanza infinita non può esser fat ta varcare da forza finita. Ma poi qual potrebbe esser mai questa forza? Non l'anima stessa; poichè ogni essere ten de sempre all'essere e non mai al nulla (1). Nè vale che l'ani ma umana sia contingente, perchè da questo nasce che per seguitare ad esistere ha bisogno della virtù conservatrice di Dio che la sorregga, non già che per intrinseca disposizione abbia tendenza a tuffarsi nel nulla. Nemmeno vale che essa sia forma del corpo, sia soggetta a difetti, e possa diminuire d'intensità nelle sue operazioni; imperocchè quanto al primo non è forma modale o accidentale del corpo; ma

(1) Questo principio ontologico è dimostrato dalla ragione e dalla espe rienza. — L'esperienza come appare dalla di universale reazione, di coesione, di vitalità nelle piante, di istinto contro tutto ciò che può menare alla morte sì nell'uomo che nel bruto. — La ragione; poichè ogni essere non è che una pa rola del Creatore destinata a promulgare la gloria. — Però se tendesse al nulla con traddirebbe al suo destino, tendendo al silenzio piuttosto che a promulgare la gloria del suo Fattore. Il che ripugna. —